زكي الميلاد

الفكر الاسلامي

قراءات ومراجعات



الفكـر الإسـلامـي
قـراءات ومـراجعات

زكي الميلاد

الفكر الإسلامي
قراءات ومراجعات

التعددية، الديمقراطية، الحداثة، حقوق الانسان، المرأة،
الحركة الإسلامية، النظام العالمي الجديد



الفكر الاسلامي
قراءات ومراجعات
زكي الميلاد

A Review of Islamic Thoughts

BY:

Zaki Al Milad



Arab Diffusion Company
LONDON - BEIRUT
Email: Arabdiffusion @ t-net. com.lb
P.o. box: 113/5752 - Beirut

First Published in 1999

ISBN: 1 84117 0135

الطبعة الأولى ١٩٩٩

مقدمة

الأوضاع والتطورات والبيئات التي ارتبط بها الفكر الإسلامي، خلال حقبة الثمانينات من القرن العشرين، فرضت عليه وضعيات وسياقات وتحولات، بأنماط وأشكال مختلفة ومغايرة عن التي كان عليها قبل هذه المرحلة. وهناك من أطلق وصف الفكر الإسلامي الجديد مع هذه الحقبة، التي حرضت على اشتغالات واهتمامات وعطاءات لقضايا وظواهر وموضوعات مختلفة وجديدة نسّبياً. وهناك من يرى ان الثمانينات شهدت عودة لشيء من التروي والتوازن في نطاق الفكر الإسلامي في سائر المسائل. يذهب لهذا الرأي الدكتور «رضوان السيد» في كتابه «سياسيات الإسلام المعاصر، مراجعات ومتابعات». وفي نظري إن الفكر الإسلامي المعاصر وبالذات في النصف الثاني من هذه الحقبة، أصبح شديد الوعي، بمسائله وقضاياه وموضوعاته، وبمهماته ومناشطه وعلائقه. نتيجة اقترابه المباشر من الواقع، بتعقيداته وتناقضاته وتشابكاته، تواصلاً وتفاعلاً وتحريكاً. الاقتراب الذي كشف عن مناطق الفراغ الواسعة والتي كانت تتسع مع مرور الوقت في منظومات الفكر الإسلامي، وعن الغياب الطويل عن العصر ومستجداته وقضاياه وتطوراته، وعن أزمة الحضور في النطاق العالمي العام بأحداثه ومشكلاته وأزماته. لذلك فإن الانبعاث الذي حصل في الفكر الإسلامي مع حقبة الثمانينات جعله شديد الاندفاع والحماس والتحريض، لكنه مع عقد التسعينات أصبح أكثر تماسكاً ونضجاً وعقلانية، بعد زمن من التجريب والاحتكاك والاقتراب، الشرائط التي أتاحت للفكر الإسلامي في أن يواجه ذاته، ويمتحن أطروحاته، ويجرب تصوراته، وأن ينظر لطرائقه وآلياته ومنهجياته. وهذا من أكثر ما كان يحتاج إليه الفكر الإسلامي في تجدداته وانتقالاته، من المثالية إلى الواقعية، ومن التنظير إلى التجريب، ومن التعامل مع الأفكار إلى التعامل مع الواقع، ومن الاطلاقيات إلى النسبيات، ومن الاجمالات إلى التفصيلات، ومن الاكتفاء بالثوابت إلى النظر للمتغيرات، ومن التراث إلى المعاصرة، ومن الماضي إلى المستقبل. ومن أجل أن يزداد قناعة بضرورات التجديد والتطوير

والتحديث. هذه الشروط والعناصر والمآلات ما كان من الممكن أن يلتفت إليها، أو تحصل في ظل ظروف الانكفاء والانكماش والانقطاع، الوضعيات التي كان عليها الفكر الإسلامي في العقود الماضية. ولقد برهن الفكر الإسلامي على حيوية ودينامية فائقتين خلال الفترة التي سجل فيها حضوراً متزايداً ومتصاعداً مع حقبة الثمانينات والتسعينات، ولعلها فاجأت وأذهلت الكثيرين بسبب الانطباعات التي تشكلت عندهم حول الفكر الإسلامي، ووصفه بالجمود والتوقف، وبالنزعة التراثية، والاحتماء بالماضي، والانكماش على الذات، والانغلاق عن العصر، وعدم القدرة على مواكبة التقدم والحداثة والحضارة، إلى غير ذلك من أوصاف وعناوين. وقد جاء هذا الحضور وهذه الحيوية في ظروف تراجعت أو انهارت فيه واحدة من أضخم وأبرز الايديولوجيات والفلسفات والمذاهب الاجتماعية في التاريخ الحديث والمعاصر، وهي الماركسية والشيوعية التي مثلت في انطلاقتها أعظم شرخ عرفته الثقافة والحضارة في أوروبا، وأكبر نقد صارم مبكر لهما. كما مثلت في العالم العربي والإسلامي أشد الايديولوجيات عنفاً وصداماً للدين والفكر الديني الإسلامي، بعد أن وصفت حالها بالتقدم ومن ينتسبون إليها بالتقدمية، وعرفت بنهجها المتمسك بالمادية التاريخية في حتمياتها وقوانينها الجازمة والقاطعة. لكن من تعاسة الماركسية وبؤسها ان تنقلب عليها هذه القوانين والحتميات، وان يكون زمن سقوطها وأفولها هو زمن نهوض وانبعاث الفكر الإسلامي، على خلاف رؤيتها لفلسفة وحركة القوانين التاريخية. والاشتغالات الفكرية الشاملة حول الإسلام والفكر الإسلامي والعالم الإسلامي على النطاقات العالمية الواسعة، إنما جاءت لكي تنظر باهتمام نحو هذه الظاهرة، وتضع تفسيرات وتوصيفات واستشرافات حولها. من هنا بواعث الاهتمام بالدراسات الجديدة حول قضايا ومسائل ومشاغل الفكر الإسلامي المعاصر في العقدين الأخيرين بالذات من القرن الأخير.

أما ما يحاول تقديمه هذا الكتاب، فهو تتبع وفحص ومراجعة لخطابات الفكر الإسلامي في سياقات تحولاتها وتطوراتها وتغيراتها منذ الانتقال لحقبة الثمانينات وتواصلاً مع التسعينات، في إطار قراءة هذه الخطابات لجملة من أبرز المفاهيم تداولاً وسجالاً ونقداً على مستوى المنظومات الفكرية كافة، في النطاقات العربية والإسلامية والعالمية، هذه المفاهيم هي: (التعددية، الديمقراطية، الحداثة، حقوق الانسان، المرأة، الحركة الإسلامية، النظام العالمي الجديد). فمن جهة هناك اهتمامات من المنظومات الفكرية الأخرى، لمعرفة رؤية وقراءة الفكر الإسلامي لهذه المفاهيم باعتبارها الأكثر اشتغالاً واحتكاكاً بين الثقافات

والهويات والحضارات في العالم، المعرفة التي تكوّن على أساسها تلك المنظومات تصوراتها حول طريقة التواصل والتعاطي مع منظومة الفكر الإسلامي. ومن جهة أخرى أهمية أن يقرأ الفكر الإسلامي هذه المفاهيم، ويقدم حولها وجهات نظره، وطرائق فهمه لها. لأنه معنيّ بذلك في نطاقات تواصله مع العالم، وعلى قاعدة تعارف وحوار الحضارات والثقافات، وفي سياقات سعيه نحو صياغة مشروع حضاري إسلامي معاصر يتعاطى من خلاله مع العصر ومشكلاته الحضارية وبالذات تلك التي يتأثر منها العالم برمته.

والذي حاولت السعي إليه في هذا الكتاب هو إستقراء لنصوص خطابات الفكر الإسلامي، التي عبرت عنها في قراءة تلك المفاهيم، فبواسطتها يمكن فهم طرائق وآليات ومنهجيات الفكر الإسلامي، والتوصل لقياسات في معرفة التحولات والتطورات والتبدلات التي دخلت على منظومات هذا الفكر.

ومن الحقائق الأساسية التي ينبغي أن تعرف منهجياً ان الفكر الإسلامي لا يمثل خطاباً واحداً مندمجاً ومتجانساً، وإنما يمثل خطابات متعددة ومختلفة أحياناً، لكل خطاب اجتهاداته واستنباطاته ومنهجياته. وتتفاوت هذه الخطابات في مستويات نموها وتجربتها وخبراتها وتراكماتها وانفتاحاتها. الوضعيات التي تفسر التعدديات والفروقات والتباينات أحياناً، في قراءات هذه الخطابات لتلك المفاهيم، وهذا ما حاولت قدر الجهد الكشف عنه في هذا الكتاب، والكشف أيضاً عن المراجعات والتحولات والتغيرات التي حصلت في تلك الخطابات، وعلاقتها بالسياقات والأرضيات والوضعيات التي مرت بها اجتماعياً وثقافياً واقتصادياً وسياسياً وقانونياً.

والذي وجدته ان الفكر الإسلامي بصورة عامة أظهر وعياً ونضجاً في العقدين الأخيرين، يفوق ما كان عليه قبل ذلك. وهذا التقدم سوف يأخذ وتيرة متصاعدة في العقود القادمة، إذا استطاع الفكر الإسلامي أن يحافظ على حيويته الفكرية وفاعليته الاجتماعية، واتصاله المتحرك بالواقع وشرائطه، وتواصله بالعصر ومعارفه، واندماجه بالعالم وقضاياه.

أبحاث هذا الكتاب نشرت قسماً منها في مجلة «المستقبل العربي» والآخر في مجلة «الكلمة» اللتان تصدران من بيروت. فالبحث الأول حول «التعددية» كان في الأصل بعنوان «التعددية الحزبية في الفكر الإسلامي، التأصيل، الأنماط، التحول» شاركت به في ندوة عقدت بواشنطن في تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٩٣م، نظمها المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع وزارة الأوقاف الكويتية، وكانت بعنوان «التعددية الحزبية والطائفية

والعرقية في العالم العربي». وقد وجدت في الأبحاث الأخرى اهتماماً ومتابعة من بعض النخب، حيث ترجم بعضها إلى الانجليزية ونشر في احدى الدوريات التي تصدر في الولايات المتحدة الأمريكية، والبعض الآخر جرى تعميمه عند بعض المثقفين بقصد مناقشته وتداول الرأي حوله، وبعضها أيضاً تم اعادة نشره في أكثر من منبر ثقافي.

وأخيراً: فإن هذا الكتاب، هو حصيلة متابعات واشتغالات مستمرة في حقل الفكر الإسلامي. أرجو أن يفتح هامشاً من النقد والحوار، ويبعث على التفاكر والمساءلة. كما أرجو أن أكون قد وفقت بعض الشيء في ذلك، والله الموفق ومنه نستمد العون.

زكي الميلاد
المملكة العربية السعودية
١٠ كانون الأول / ديسمبر ١٩٩٨م
٢١ شعبان ١٤١٩هـ

الفصل الأول

التعددية

تمهيد: الفكر الإسلامي، صحوة مفاهيمية

يحاول الفكر الإسلامي اليوم أن يخوض دورة معرفية جديدة، أو يتطلع إلى ذلك، من خلال عطاءات فكرية متميزة، وإبداعات ثقافية أصيلة ومتجددة، وتوجيه حركة هذا الفكر باتجاه مشكلات الحضارة، وعمليات النهوض الحضاري في الأمة.

الأمر الذي يتطلب تطهير هذا الفكر من رواسب الإنحطاط والتخلف، وتجديده ليعود أصيلاً وفعالاً، الأصالة التي يؤسس عليها الفكر الإسلامي معاصرته، وهذا هو منبع الفاعلية ومصدر التجديد والتطوير في الحياة الإسلامية.

وعلى هذا النهج يحاول الفكر الإسلامي أن يقرأ منظومته المفاهيمية والمعرفية بكيفية جديدة، ومنطق جديد، وبواسطة هذا المنطق تتم تجزئة الأفكار لتحليلها وتنقيتها، ومن ثم تركيبها بانسجام وتكامل بين الفروع والأصول، بين الجزئيات والكليات، وبين المقيدات والمطلقات، وبين الثوابت والمتغيرات..

وهذا ما نلاحظه في بعض القراءات المعاصرة للفكر الإسلامي بالنسبة للجدليات الفكرية الدقيقة في نطاق النظريات، ومشكلات الواقع الحادة في نطاق التطبيقات. حيث تخضع الأفكار والوقائع إلى تفكيك معرفي ومنهجي لتحليل مكوناتها لتشخيص النفع من الضرر، والسلب من الإيجاب، والنفع القريب من الضرر البعيد، أو الضرر القريب من النفع البعيد.

ومثال ذلك قراءة الفكر الإسلامي لمسألة «الديمقراطية» التي كانت تقابل بالرفض في أغلب خطابات الإسلاميين الفكرية والسياسية لأن النظر لها كان في نطاق العموم والإطلاق، وباعتبارها فلسفة ومذهب اجتماعي يفوض كل شيء للأمّة بما في ذلك التشريع.

أما الفكر الإسلامي المعاصر فإنه يخضع الديمقراطية لتشريح بنيوي ومعرفي لمعرفة

مكوناتها الجوهرية، وعناصرها الأساسية، انطلاقاً من رؤية منهجية نقدية نسّبية، يتوصل من خلالها إلى بعض الموافقات التي هي من مكونات الديمقراطية مثل التعايش السلمي بين الجماعات والنخب المختلفة، وحق تداول السلطة للجميع، وتحكيم أكثرية الأمّة بواسطة الانتخاب والاقتراع القانوني، والفصل بين السلطات، وسيادة القانون، وصيانة واحترام حقوق الإنسان.. الخ.

موافقات الفكر الإسلامي على هذه العناوين جاءت نتيجة تأسيسات من داخل مرجعيته ومنظومته الفكرية والثقافية، مع انفتاحات على المنظومات الأخرى في رؤيتها الفكرية والسياسية والتشريعية لتلك العناوين.

وهذا بدوره يكشف عن تحولات منهجية في الفكر الإسلامي المعاصر الذي يقترب من النسّبية بعد أن كانت الإطلاقية هي الغالبة عليه. هذه التحولات بإمكانها أن تضمنه حيوية ونمواً، وتكسبه انفتاحاً وإيجابية وتوازناً في نقده وتقويماته للأفكار والتصورات والمناهج والأطروحات بمشاربها الفكرية المختلفة، لأن من المفترض أن هناك نسبة من الحق والصواب في تلك الفلسفات والمذاهب والأطروحات، لانستطيع أن نحددها كمياً وكيفياً لكنها تدعو للتعامل النقدي. والفكرة التي أتوصل إليها اصطلح عليها بنظرية «الموافقة النسّبية» التي تحتاج لتأسيسات في الفكر الإسلامي، نتيجة احتكاكاته الواسعة بالأفكار والمنظومات والثقافات المغايرة والمختلفة. وفي نظر الدكتور «يوسف القرضاوي» إنه «لايوجد مانع شرعي أن نقتبس فكرة أو نظرية أو حل عملي من غير المسلمين، فقد أخذ النبي (ص) في غزوة الأحزاب بفكرة حفر الخندق وهو من أساليب الفرس»[1]. ولعل من أدلة هذه النظرية ما نستوحيه من قوله تعالى ﴿الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب﴾[2] وكذلك من أدلة الأحاديث الشريفة التي تعتبر الحكمة ضالة المؤمن.

ما نخلص إليه من هذا التمهيد، هو أن الفكر الإسلامي المعاصر أصبح يظهر وعياً وفهماً ونضجاً أكبر تجاه المفاهيم والقضايا الإشكالية والجدلية مثل «الديمقراطية» و«الحداثة» و«الدستور»، ومن هذه القضايا التي نحن بصدد دراستها قضية «التعددية» حيث كان الفكر الإسلامي إلى وقت قريب يتعامل معها بنوع من الحساسية والحرج والتحفظ. وفي رأي الدكتور «محمد عمارة» «إن الكثير من الحركات الإسلامية المعاصرة، ولانبالغ إذا قلنا

---

(١) فتاوى معاصرة. د. يوسف القرضاوي، المنصورة: دار الوفاء، ١٩٩٣م، ج٢، ص ٦٤٣.
(٢) الزمر/ ١٨.

أكثريتها إنما تقف من مبدأ «التعددية»، سواء في الرؤى الفكرية أو في الأوعية التنظيمية والتنظيمات الحركية، موقف الرفض العدائي، أو الريبة الشديدة، أو الشك في شرعيتها، أو في ضرورتها وجدواها»[٣].

وسوف يظهر لاحقاً تحولات الفكر الإسلامي بما في ذلك الفكر الحركي من هذه القضية، وما حصل فيها من تجديدات وتقويمات وتأصيلات والذي نلحظه بصورة عامة ان صحوة مفاهيمية يشهدها هذا الفكر اليوم، هذه الصحوة في المعايير الحضارية هي أهم من تلك الصحوة السياسية التي نشهد تعاظمها على امتداد العالم الإسلامي.

الحزب لغة وإصطلاحاً

عن «لسان العرب» لـ «ابن منظور»: «الحزب: جماعة من الناس، والجمع: أحزاب، والأحزاب: جنود الكفار، تألبوا وتظاهروا على حرب النبي (ص)، وهم قريش، وغطفان، وبنو قريظة، وقوله تعالى ﴿يا قوم إني أخاف عليكم مثل يوم الأحزاب﴾[٤] والحزب الطائفة. والأحزاب الطوائف التي تجتمع على محاربة الأنبياء عليهم السلام»[٥].

وعن «القاموس المحيط» لـ «الفيروزي آبادي» «الحزب: جماعة من الناس. والأحزاب جمعه، وجمع كانوا تألبوا وتظاهروا على حرب النبي (ص)»[٦].

وعن «معجم مقاييس اللغة» لـ «أحمد بن فارس بن زكريا» «حزب وهو تجمع الشيء.. فمن ذلك الحزب الجماعة من الناس. قال الله تعالى ﴿كل حزب بما لديهم فرحون﴾[٧]. والطائفة من كل شيء حزب»[٨].

وعن «الراغب الأصفهاني» في «مفردات ألفاظ القرآن» قال: «الحزب جماعة فيها غلظ، قال عز وجل: ﴿أي الحزبين أحصى لما لبثوا أحدا﴾[٩]»[١٠].

---

(٣) الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية؛ أوراق في النقد الذاتي. تحرير وتقديم: د. عبد الله النفيسي، القاهرة: مكتبة مدبولي، ص ٣٣٠.
(٤) غافر/ ٣٠.
(٥) لسان العرب. ابن منظور، بيروت: دار إحياء التراث العربي. ج٣، ص ١٤٨.
(٦) القاموس المحيط. الفيروز آبادي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦، ص ٩٤.
(٧) الروم/ ٣٢.
(٨) معجم مقاييس اللغة. أحمد بن فارس بن زكريا. تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، قم: مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤هـ، ج٢، ص٥٥.
(٩) الكهف/ ١٢.
(١٠) مفردات ألفاظ القرآن. الراغب الأصفهاني، دمشق: دار القلم، ١٩٩٢م، ص ٣٢١.

من هذه التعاريف نكتشف أنها تتفق كاملة على معنى الحزب بصيغة المفرد وهو جماعة من الناس بغير تحديدات للهوية والطبيعة الفكرية أو السياسية أو الإجتماعية، وتتفق أيضاً على صيغة الجمع بمعنى أحزاب وهم الأحزاب الذين تآلبوا على حرب النبي «ص». والإستفهام الذي نتوقف عنده بخصوص الأحزاب بصيغة الجمع لماذا لانقول عنهم أنهم جماعات من الناس بعيداً عن أي دلالات خارجة عن اللغة، ومن غير أي ارتباط بالحدث التاريخي الذي حصل على عهد الرسول (ص) حين اتفق الكفار على محاربته. فنستخرج المعنى الجمعي من المعنى الفردي، وهذا هو الذي يتناسب مع الأبحاث اللغوية التي تتصف بالتجريد وعدم التحيز.

أما تفسير الأحزاب باجتماع الكفار على حرب النبي «ص» فلأن «اسم الأحزاب أطلق لأول مرة في التاريخ الإسلامي على أول حلف يتفق فيه الكفار على محاربة الرسول (ص)»[11]. وهناك جانب آخر من التفسير سوف نأتي على ذكره لاحقاً.

أما ما ذكره «الراغب الأصفهاني» في تعريفه للحزب بقوله: «الحزب: جماعة فيها غلظ» فإنه ربط المعنى بدلالة حسية لا بدلالة معنوية وهو ما أشار إليه «ابن منظور» في «لسان العرب» و«الفيروز آبادي» في «القاموس المحيط» بقولهما: «الحزب والحزباءة، بكسرهما: الأرض الغليظة»[12].

أما الحزب في الإصطلاح الغربي فهو عند «أدموند بيرك»: «مجموعة من الأفراد المتحدين لتحقيق الصالح القومي بمساعيهم المشتركة على أساس مبادئ معينة اتفقوا جميعاً عليها»[13] وفي تعريف «جورج بيرك»: «الحزب هو كل تجمع لأشخاص يعتنقون نفس النظرية السياسية ويحاولون وضعها موضع الإعتبار والتقدير عن طريق التحالف مع أكبر عدد ممكن من المواطنين ثم التوصل إلى السلطة أو على الأقل التأثير على قراراتها»[14]. وعند «موريس ديفرجيه»: «الحزب ليس مجرد جماعة ولكن انسجام بين جماعة، إنه اتحاد جماعات صغيرة مبعثرة في عرض البلاد والربط بينها في مؤسسات متضامنة»[15].

وفي نظر بعض علماء القانون الدستوري أن «من الصعوبة إعطاء تعريف موحد جامع

(١١) الحرية السياسية في الإسلام. د. أحمد شوقي الفنجري، الكويت: دار القلم، ١٩٧٣م، ص ٢٣٩.
(١٢) المصدران السابقان.
(١٣) الإسلام والأحزاب السياسية. فاروق عبد السلام، القاهرة: مكتبة قليوب، ١٩٨٧، ص ١٥.
(١٤) المصدر نفسه.
(١٥) المصدر نفسه.

نظراً لاختلاف العقيدة والمقاصد لكل حزب، وتنوع الأدوار التي تقوم بها»[١٦].

هذه المعاني والدلالات الاصطلاحية للحزب تتفق في الإجمال والعموم، وبشكل نسبي من حيث التطابق مع شكل ونمط الحزب عند الإسلاميين، مع اختلافات جوهرية في المقاصد والغايات والطرائق والعلائق، وفي المرجعيات الفكرية والقيمية. ومن الفوارق الأساسية أن الحزب في المفهوم الغربي إنما يعبر عن دلالات سياسية بصورة رئيسية. وفي المفهوم الإسلامي دلالاته الرئيسية ترتبط بالدعوة والتبليغ والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والدلالات السياسية هي أحد هذه الدلالات لاغير.

الحزب في القرآن

وردت كلمة «حزب» في القرآن الكريم في عشرين موضعاً، في ثلاث عشر سورة. ثمان بصيغة المفرد، وواحدة بصيغة المثنى، وأحد عشر مرة بصيغة الجمع.

والحزب كلمة عربية، «فقد كان هذا اللفظ غير متداول في السابق عند غير العرب ولذا خلي الدستور الفرنسي المدون عام ١٨٣١م عن هذا اللفظ، ولمّا دُوِّنَ الدستور البلجيكي مقتبساً عن الدستور الفرنسي لم يذكر فيه هذا اللفظ»[١٧].

وجود كلمة «حزب» أو «أحزاب» في القرآن الكريم «لايعني وجود أحزاب سياسية منتظمة ذات كيان قانوني مستقل»[١٨]. ولا تعبر أيضاً عن المعاني والدلالات الاصطلاحية المتداولة في الفكر السياسي والقانون الدستوري وعلم الاجتماع السياسي.

وعن الحزب في القرآن هناك بعض الحقائق:

أولاً- استعمل القرآن كلمة حزب تارة للمدح مثل «حزب الله»، وتارة للذم مثل «حزب الشيطان»، وتارة للأعم مثل قوله تعالى: ﴿فتقطعوا أمرهم بينهم زبراً كل حزب بما لديهم فرحون﴾[١٩] مع ملاحظة أن آيات الذم أكثر من آيات المدح.

ثانياً- إن أغلب المفسرين بما في ذلك المعاصرين منهم، لم يتوقفوا عند دلالات كلمة «حزب» أو «أحزاب» في الآيات التي وردت فيها هذه الكلمات، لأنها من الكلمات التي

---

(١٦) القانون الدستوري والنظم السياسية. د. اسماعيل الغزال، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، ١٩٨٢م، ص ٢٠٤.

(١٧) الفقه كتاب السياسة، السيد محمد الشيرازي، بيروت: دار العلوم، ١٩٨٧، ج١٠٦، ص ١٠٠.

(١٨) القانون الدستوري والنظم السياسية. د. اسماعيل الغزال، ص ٢٠١.

(١٩) المؤمنون/ ٥٣.

بحاجة إلى تحقيق معرفي بعد أن تباينت حولها وجهات النظر، لرفع ما يحيط بها من التباسات.

ثالثاً ـ كلمة «الأحزاب» بصيغة الجمع لم ترد في القرآن إلا للذم، ووردت للمدح بصيغة المفرد فقط، كما وردت للذم بصيغة المفرد أيضاً.

ولعل ما يفسر اختيار معاجم اللغة لكلمة «الأحزاب» بصيغة الجمع للذم لورود ذلك في القرآن الكريم. أما لماذا جاءت كلمة «الأحزاب» بصيغة الجمع في القرآن للذم فقط، فلأن القرآن أوردها في معاني الاختلاف والتفرق والإجتماع على الباطل ومحاربة الحق، كقوله تعالى: ﴿إن الله ربي وربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم فاختلف الأحزاب من بينهم فويل للذين كفروا من مشهد يوم عظيم﴾[٢٠]. وقوله تعالى ﴿إن الله ربي وربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم فاختلف الأحزاب من بينهم فويل للذين ظلموا من عذاب يوم أليم﴾[٢١]. ﴿ومن يكفر به من الأحزاب فالنار موعده﴾[٢٢]. ﴿ولما رأى المؤمنون الأحزاب قالوا هذا ما وعدنا الله ورسوله وصدق الله ورسوله ومازادهم إلا إيماناً وتسليماً﴾[٢٣]. إلى غير ذلك من الآيات.

والمدح الذي ورد لكلمة «حزب» بصيغة المفرد، إنما هو بلحاظ وحدة العقيدة، وهي واحدة لاتتعدد، والنصرة والدفاع هو للعقيدة لا للمصالح والأهواء. هذه الآيات جميعها ربطت الحزب بالإضافة والهوية في صيغة «حزب الله» كقوله تعالى ﴿ألا إن حزب الله هم المفلحون﴾[٢٤]. ﴿ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون﴾[٢٥] وجاءت للذم بصيغة المفرد ـ أيضاً ـ باعتبار من يجانب «حزب الله» أي السلوك والطريق الذي يرتضيه الله سبحانه وتعالى، فإنه يكون متولياً لـ «حزب الشيطان» كقوله تعالى ﴿استحوذ عليهم الشيطان فأنساهم ذكر الله أولئك حزب الشيطان ألا إن حزب الشيطان هم الخاسرون﴾[٢٦].

رابعاً ـ في نظر البعض أن القرآن الحكيم قد ذمّ الحزب والتحزب والأحزاب بالإستناد

---

(٢٠) مريم/ ٣٧.
(٢١) الزخرف/٦٥.
(٢٢) هود/ ١٧.
(٢٣) الأحزاب/ ٢٢.
(٢٤) المجادلة/ ٢٢.
(٢٥) المائدة/ ٥٦.
(٢٦) المجادلة/ ١٩.

على الآيات التي ورد فيها الذم من غير التوقف عندها ومقارنتها بالآيات التي ورد فيها المدح. وهذا من المشكلات المنهجية في البحث العلمي لأن «قصر الإستناد والإستدلال على استخدامات القرآن الكريم للفظ الحزب في معرض الذم، أمر لايسوغ في منطق العلم ولاتستقيم النتائج التي تترتب عليه في صحيح الإستدلال»[٢٧] خصوصاً وأن آيات المدح واضحة وبيّنة كقوله تعالى ﴿ألا أن حزب الله هم المفلحون﴾[٢٨].

الحزبية في فكر المسلمين

الفكر السياسي عند المسلمين لم يقدم رؤية متماسكة في مسألة الحزبية، يستند فيها على أسس علمية راسخة، من خلال تحليل التجربة التاريخية عند المسلمين، أو التحقيق العلمي لهذا المفهوم في القرآن الكريم، أو بالنظر للخبرة التي تكونت في المجتمعات المعاصرة، أو المعرفة المتراكمة حول هذه المسألة في علوم السياسة والقانون الدستوري والإجتماع السياسي.

«فكلمة الأحزاب مكروهة عند المسلم أصلاً، ووقعها بغيض لدى حسه وسمعه لأنها تعود حال سماعها بالذكرى لأول عهد المسلمين بها حيث الأحزاب هم أعداء رسول الله من الكفار ممن آذوا الرسول وحاربوه»[٢٩].

يعلل هذه الظاهرة الدكتور «أحمد شوقي الفنجري» بقوله: «ربما كانت كلمة «الحزب» من التعبيرات البغيضة التي تثير التحفظ لدى عامة المسلمين.. فقد أطلق اسم الأحزاب لأول مرة في التاريخ الإسلامي على أول حلف يتفق فيه الكفار على محاربة الرسول.. ولم تعرف الأحزاب بعد ذلك في أي عهد من عهود الإسلام.. وظهور الأحزاب في ظل الإستعمار قد طبعها بطابع خاص كريه.. هذا إلى جانب أن تلك الأحزاب لم تقم على المبادئ ولكن على الأشخاص»[٣٠]. وفي نظر البعض إن الإسلام لايعرف الحزبية، وإن القرآن الكريم ذم الحزبية[٣١].

في حين يذهب الدكتور «محمد عمارة» إلى أن «مصطلح الحزب، في الأصول الإسلامية

---

(٢٧) مجلة الإنسان. (فرنسا) السنة الأولى، العدد الثاني، أغسطس ١٩٩٠م، التعددية السياسية من منظور إسلامي، د. محمد سليم العوا، ص ٢٥.

(٢٨) المجادلة/ ٢٢.

(٢٩) الإسلام والأحزاب السياسية. فاروق عبدالسلام، ص ٤١.

(٣٠) الحرية السياسية في الإسلام. د. أحمد شوقي الفنجري، ص٢٣٩.

(٣١) مجلة الإنسان. مصدر سابق.

ـ قرآناً وسنة ـ وكذلك في تجربة الدولة الإسلامية الأولى، على عهد رسول الله «ص». ليس مرفوضاً لذاته، وبإطلاق، وليس مقبولاً لذاته، وبإطلاق، لكن معيار القبول لمصطلح الحزب، ومن ثم للتحزب، والتنظيم الحزبي، هو مضمون الأهداف والأغراض والمقاصد والمبادئ التي قام لها وعليها هذا الحزب. فالشرك والمشركون حزب، ولكنه ملعون ومرفوض، وأولياء الشيطان حزب، ولكنه ملعون ومرفوض، بينما نجد أولياء الله حزباً مقبولاً وموضع ثناء، وكذلك المؤمنون، أنصار رسول الله «ص»، هم حزبه المنخرطون في الجهاد لنصرة الدين»[٣٢]. والمصطلح الذي يتعامل معه الإسلاميون ويفضلوه على مصطلح الحزب الذي يذمه البعض، هو «الجماعة»، هذا الإختيار وإن كان حسناً في العموم والإجمال إلا أن عليه ملاحظتان:

الأولى: إن هذا المصطلح أوقع بعض الإسلاميين في جدل عقيم بين «الجماعة»، أو من غير الألف واللام «جماعة». أي من يدعي الحق المطلق، وبين من يعترف بحق الآخرين في الاجتهاد. وبالتالي بين من يقول بالجماعة الإسلامية التي تمثل المسلمين وتكون واحدة، وبين من يقول بجماعة من المسلمين وتكون متعددة.

الثانية: إن معيار القبول أو الرفض لمصطلح الجماعة، هو الجوهر والمضمون لا مطلق الإسم.

في هذه الحالة الثانية يتساوى «الحزب» و«الجماعة»، ويكون معيارهما هو الأهداف والمبادئ والمقاصد. ومن حيث الدلالة فإن مفهوم الجماعة أكثر أصالة وتوافقاً وتداولاً في الأدبيات الإسلامية والمنظومة الإسلامية إذ أنه ورد كثيراً في النص الديني في حقل الحديث والسنة، وله أبعاد اجتماعية أوسع من مفهوم الحزب المشبع بالدلالات السياسية.

التعددية والتعددية السياسية

التعددية في جوهرها إقرار بالحرية والإختلاف والتعايش السلمي على قاعدة لا ضرر ولا ضرار. وفي فلسفتها العامة هي حقيقة فطرية، وسنة كونية، وقانون حياتي، ونعمة إلهية. حقيقة فطرية لأن الناس لايعيشون وفق اتجاه واحد في الحياة، ولا بذوق وتفكير ونمط وسلوك ومنهج واحد.

وسنة كونية من تعدد وتنوع لايحصى في عالم النبات والحيوان وحتى في طبقات الأرض

(٣٢) مجلة العربي (الكويت) السنة الخامسة والثلاثون. العدد٤٠٣، يونيو١٩٩٢، الإسلام والتعددية الحزبية، محمد عمارة.

والأجرام الفلكية والتضاريس الطبيعية.. الخ، ومن النبات ما لايحصى تعداده وهكذا في عالم الحيوان، وفي العوالم الأخرى كالأجرام السماوية.. وقد جاء في القرآن الكريم: ﴿وهو الذي أنشأكم من نفس واحدة فمستقر ومستودع قد فصلنا الآيات لقوم يفقهون. وهو الذي أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شيء فأخرجنا منه خضراً نخرج منه حباً متراكباً ومن النخل من طلعها قِنوانٌ دانية وجنات من أعناب والزيتون والرمان مشتبها وغير متشابه انظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه إن في ذلكم لآيات لقوم يؤمنون﴾[٣٣]، وقوله تعالى ﴿ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلفاً ألوانها ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود. ومن الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانه كذلك إنما يخشى الله من عباده العلماء إن الله عزيز غفور﴾[٣٤].

وقانون حياتي، لأن تعدد مواهب الإنسان واختلاف طبائعه وتنوع علومه وأعماله هي من شروط الإجتماع الإنساني، فلو كان العلم والعمل والمواهب والقدرات والطبائع واحدة لما تكون وتأسس الاجتماع الإنساني. وقد جاء في قوله تعالى: ﴿ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين﴾[٣٥]، وقوله تعالى: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير﴾[٣٦]. لذلك كانت التعددية نعمة إلهية للإنسان في مختلف أطوار حياته وتعدد أبعاده.

أما التعددية السياسية فهي «سمة من سمات الشورى والحرية الإسلامية. لأن الحرية تعني حرية الإنسان في أن يفكر وأن يعبر عن رأيه وأن يلتقي في تنظيم مع من يماثلونه ويوافقونه ويتفقون معه في التفكير والتعبير»[٣٧]. ويشير مفهوم التعددية السياسية إلى «مشروعية تعدد القوى والآراء السياسية، وحقها في التعايش والتعبير عن نفسها، والمشاركة في صنع القرار العام. والتعددية بهذا المعنى هي إقرار واعتراف بوجود التنوع الإجتماعي، وبأن هذا التنوع لابد أن يترتب عليه إختلاف في المصالح، أو خلاف على الأولويات. والتعددية السياسية هنا هي الإطار المقنن للتعامل مع هذا الإختلاف والخلاف، بحيث

(٣٣) الأنعام/ ٩٨ ـ ٩٩.
(٣٤) فاطر/ ٢٧ ـ ٢٨.
(٣٥) الروم/ ٢٢.
(٣٦) الحجرات/ ١٣.
(٣٧) مجلة العالم. (لندن) السنة الثامنة، العدد ٣٩٩، ٥ أكتوبر ١٩٩١م. حوار مع د. محمد عمارة.

لايتحول إلى صراع يهدد سلامة الدولة وتماسك المجتمع»[٣٨]. والمفترض أن تتأسس التعددية السياسية على قواعد يرتضيها ويحترمها ويصونها كل الأطراف والتكتلات والتشكيلات السياسية والإجتماعية في الأمّة. شرط أن تكون هذه القواعد نصاً وروحاً وتطبيقاً لاتخالف القانون الإسلامي. وحسب رأي الدكتور «عبد العزيز الخياط» عن التعددية التي يراها الإسلام «تعني حرية التجمع السلمي والتعبير عن الرأي ضمن الإطار العام على أسس واضحة وسليمة، وأن الإختلاف في الإجتهادات مقبول، شريطة أن تكون كلها لمصلحة الأمّة. وأن تكون مصلحة الأمة فوق الإختلافات وفوق التعددية، فإذا أدت التعددية إلى التمزق والفرقة وجب منعها»[٣٩].

تأصيلات التعددية في الفكر الإسلامي

جرت محاولات في الفكر الإسلامي المعاصر، لبلورة تأصيلات شرعية وعقلية وقانونية لمسألة التعددية، بقصد تحريكها نظرياً، ووضع تأسيسات لتطبيقات عملية. هذه التأصيلات يمكن تحديدها من خلال بعض المنهجيات التي منها:

أولاً: المنهج التاريخي في تأصيل التعددية

في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر هناك من يرى في المنهج التاريخي أقوى البراهين وأوثق الأدلة، وأول ما يرجع إليه، باعتباره حسب هذه الرؤية يمثل سيرة السلف الصالح، والتأسيسات الأولى للتجربة الإسلامية في نقائها وصفائها، وللمجتمع الإسلامي في نموذجيته. وهناك من يرى في هذا المنهج بأنه يمثل اختبارات للأفكار والمفاهيم والتصورات، واكتشافات للمعارف والعلوم، وتراكمات للخبرات والتجارب.

وفي مسألة التعددية بأنساقها الحزبية والفكرية والإجتماعية والسياسية، هناك من حاول قراءتها بواسطة هذا المنهج وعلى ضوء التراث الفكري والسياسي عند المسلمين، كما في الورقة البحثية التي تقدم بها الدكتور «أحمد صدقي الدجاني» حول تحليل التعددية السياسية في التراث الفكري الإسلامي، وفي الممارسة العربية الإسلامية، منذ بداية دولة المدينة، حتى

---

(٣٨) انظر كتاب «التعددية السياسية والديمقراطية في الوطن العربي» تحرير وتقديم: د. سعد الدين ابراهيم، عمان: منتدى الفكر العربي.

(٣٩) جريدة اللواء. (الأردن) السنة الحادية والعشرون، العدد ١٠١٦، ٢١ أكتوبر ١٩٩٢م «التعددية من وجهة نظر إسلامية» د. عبد العزيز الخياط.

سقوط الدولة العثمانية. لندوة «التعددية السياسية والديمقراطية في الوطن العربي»[٤٠]. في هذه الندوة هناك من اعترض على إصرار البعض لإيجاد أصل أو جذر في تاريخنا لكل فكرة جديدة. ويكفي حسب هذا الرأي أن لاتتناقض الفكرة مع الدين، ولا حاجة عندئذ لأن نجد أو نفتعل لها جذراً في التاريخ أو التراث. وحسب المنهج التاريخي على ضوء دراسة تجربة المسلمين الأولى، هناك اتجاهان في النظر لمسألة التعددية في نسقها الحزبي بالذات.

الإتجاه الأول: يرى أن المسلمين في تاريخهم لم يعرفوا الحزبية ولم يمارسوها في حياتهم الإجتماعية والسياسية، ولاتتوافق مع روح الشريعة الإسلامية و«إن النظام الإسلامي ـ على الأقل في صدر الإسلام ـ لايعرف ولايستسيغ الأحزاب سواء تعددت أو لم تتعدد. فالفلسفة الإسلامية مقررة في كتاب الله وفي سنة رسوله. وواجبات الحاكم مقصورة عل وضع تلك السياسة موضع التنفيذ فالخلاف بين المسلمين في تلك الفترة، لم يكن يتعدى الخلاف حول الوسائل ولكنه لم يكن يمتد إلى الغايات أو الفلسفة العامة للحكم. وفي هذا المجال نجد أن الأسلوب الذي اتبع في عهد عمر كان اسلوب النقد والنقد الذاتي بالوسائل المتاحة في ذلك العهد»[٤١].

الإتجاه الثاني: يرى أن المسلمين في صدر الإسلام قد مارسوا في حياتهم الإجتماعية والسياسية أشكالاً وأنماطاً من التعددية الحزبية أو السياسية و«أن الأدلة على مشروعية التعددية السياسية في الإسلام، تجد لها شواهد أولية وصوراً جنينية وتجارب بسيطة في الحياة السياسية والإجتماعية لمجتمع النبوة في صدر الإسلام»[٤٢]. من هذه البراهين والشواهد التي توحي بوجود كتل وتجمعات بينها تمايزات واضحة في الآراء والمواقف في حياة المسلمين الأولى.

١ـ يرى الدكتور «محمد عمارة» أن «لدينا من المعلومات والوقائع ما يجعلنا نقول: إن عصر النبوة والخلافة الراشدة قد عرف هيئة «المهاجرين الأولين» تلك التي مارست كل ما يمارسه «التنظيم السياسي» في مثل مجتمع المدينة من اختصاصات ومهام!»[٤٣].

٢ـ «هيئة النقباء الإثني عشر التي تكونت بالإختيار من الأنصار الذين عقدوا مع رسول

---

(٤٠) انظر كتاب «التعددية السياسية والديمقراطية في الوطن العربي» مصدر سابق.

(٤١) الإسلام والأحزاب السياسية، ص ٢٩.

(٤٢) الإسلام وحقوق الإنسان، ضرورات.. لاحقوق. د. محمد عمارة، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. ١٩٨٥م ص ١٠٠، [عالم المعرفة ٨٩].

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٠٨.

الله (ص). عقد تأسيس الدولة الإسلامية في بيعة العقبة، هذه الهيئة التي ضمت: أبا أمامة، واسعد بن زرارة، وسعد بن الربيع، وعبدالله بن رواحة، ورافع بن مالك بن العجلان، والبراء بن معرور، وعبدالله بن عمرو بن حرام، وسعد بن عبادة ابن دليم، والمنذر بن عمرو بن خنيس، وعبادة بن الصامت، وأسيد بن خضير، وسعد بن خيثمة بن الحارث، هذه الهيئة قد كانت تنظيماً ذا اختصاصات دستورية في حياة الدولة الإسلامية»(٤٤).

٣ـ في رأي الشيخ «محمد مهدي شمس الدين» «يمكن الإستدلال على مشروعية تكوين الأحزاب السياسية، بإقرار الإسلام للتكوينات القبلية في المجتمع الإسلامي، باعتبارها تعبيراً عن نظام للعلاقات والمصالح داخل القبيلة وبإنشاء وتكوين «المهاجرين والأنصار»، وهو تعبير تنظيمي، سياسي، وليس مجرد تعبير عن الإنتماء الجغرافي. ويذكر في المقام كتاب الحلف بين «ربيعة» و«أهل اليمن» الذي أملاه الإمام علي «ع» كما ذكر ذلك «الشريف الرضي» «رض» في «نهج البلاغة»: «هذا ما اجتمع عليه اهل اليمن، حاضرها وباديها، وربيعة حاضرها وباديها: إنهم على كتاب الله، يدعون إليه، ويأمرون به، ويجيبون من دعا إليه، وأمر به وأنهم يد واحدة على من خالف ذلك وتركه، أنصار بعضهم لبعض، دعوتهم واحدة. لاينقضون عهدهم لعتبة عاتب، ولا لغضب غاضب، ولا لإستذلال قوم قوما، ولا لحسبة قوم قوما. على ذلك شاهدهم، وغائبهم، وحليمهم وسفيههم، وعالمهم، وجاهلهم..» فإن هذا العهد نص على مجال الوحدة والتعاون بين الفريقين، مع وجود التنوع والإختلاف بين الفريقين في كثير من المجالات السياسية والعسكرية. وتذكر مصادر تاريخ صدر الإسلام، شواهد كثيرة على المنافسة بين المجموعات القبلية الكبرى ومنها «ربيعة» و«اليمن»»(٤٥).

٤ـ حسب الشيخ «احمد الشامي» وزير سابق للشؤون الإسلامية في اليمن، إن «التعددية السياسية بدأت يوم السقيفة في الإسلام، فكان للمهاجرين رأي، وكان للأنصار رأي مخالف، وكان للمناصرين للإمام علي «ع» رأي آخر، وقد فاز بالحكم فريق من هذه الفرق الثلاثة. ثم ظلت القضية مستورة في النفوس حتى تفجرت بعد مقتل عثمان حيث ظهرت التعددية بصورة مختلفة معظمها خرج عن طوره السلمي وتحولت إلى حروب طاحنة

---

(٤٤) مجلة العربي، عدد ٤٠٣، مصدر سابق «الإسلام والتعددية الحزبية» د. محمد عمارة.

(٤٥) في الإجتماع السياسي الإسلامي. محاولة تأصيل فقهي وتاريخي. الشيخ محمد مهدي شمس الدين، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، ١٩٩٢م، ص ١٣٠.

والسبب يعود إلى عدم تنظيم هذه التعددية»[٤٦].

٥ـ يذهب الدكتور «محمد ضياء الدين الريس» إلى أن الأحزاب السياسية كما تعرف اليوم، كانت موجودة منذ القرن الأول من تاريخ الإسلام بصورة إجمالية تعكس مستوى التطور الفكري والسياسي لذلك الظرف الزمني. وما عرف بـ «الفرق الإسلامية لم تكن مجرد مدارس فكرية، تصل إلى تكوين الآراء، ثم تكتفي بإبدائها أو تدوينها، لكنها كانت أحزاباً بالمعنى السياسي الذي نفهمه اليوم في ميدان السياسة العملي، فلها مبادئ معينة، أشبه بالبرنامج المرسوم، ولها نشاط، وفيها نظام، ثم هي تسعى وتكافح حتى تحقق لهذه المبادئ النصر، وتجعل منها ـ إن استطاعت ـ منهاج الحكم. والسر في ذلك أن هذه المبادئ، لم تكن مجرد أفكار نظرية أو خيالية ولكنها كانت في عقيدة الفرق أو الأحزاب ديناً وقانوناً يجب أن يتبع وينفذ، ومثلاً أخلاقياً ينبغي أن يحتذى ومن هنا كان أثرها في التاريخ، وصلتها القريبة به وتوجيهها لوقائعه»[٤٧]. ويوافق هذا الرأي الدكتور «محمد عمارة» بقوله «كانت الفرق الكلامية تنظيمات سياسية تميزت في المقالات أي النظريات وفي الوسائل التي اعتمدتها لوضع هذه المقالات في الممارسة والتطبيق، فللخوارج مقالات، ومنهج في الوصول لتحقيق مقالاتهم، وكذلك الحال عند المعتزلة، وعند الشيعة، بفصائلها المتعددة، المعتدلة منها والمغالية، العلنية منها والسرية»[٤٨].

٦ـ يصف الشيخ «محمد أبو زهرة» الظرف السياسي الذي كانت عليه الأمّة الإسلامية في عهد الخليفة «عثمان بن عفان» بقوله: «في عهد الخليفة عثمان ابتدأ الخلاف قوياً حاداً وظهر ذلك الخلاف في فتن كموج البحر. وكانت هذه الفتن الخطوة الأولى لتكوين المذاهب السياسية»[٤٩]. هذه «المذاهب السياسية الإسلامية تدور كلها حول الخلافة، فقد كان الخلاف حولها سبباً في تكوين مختلف الفرق والأحزاب»[٥٠]. فقد ظهرت تكتلات وجماعات كان واضحاً عليها الإختلاف السياسي في الرؤية والموقف.

٧ـ إن تجربة الإمام علي «ع» مع الخوارج، الذين مثلوا دور المعارضة السياسية وكانوا أشبه شيء بحزب أو تكتل سياسي معارض داخل المجتمع الإسلامي، هذه التجربة في رأي

---

(٤٦) مجلة العالم (لندن) السنة الثامنة، العدد ٤٠٣، نوفمبر ١٩٩١م، حوار مع الشيخ أحمد الشامي.

(٤٧) النظريات السياسية الإسلامية. د. ضياء الدين الريس، القاهرة: دار المعارف، ص ٥١.

(٤٨) مجلة العربي. عدد ٤٠٣، مصدر سابق.

(٤٩) تاريخ المذاهب الإسلامية، الشيخ محمد أبو زهرة، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٦م، ج١، ص ٢٧.

(٥٠) مبادئ نظام الحكم في الإسلام. د. عبد الحميد متولي، الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٧٤م، ص ١٣٤.

الأستاذ «فهمي هويدي» كانت «مليئة بالدروس التي يتعين علينا أن ندقق في ملابساتها، لنستوعب الحدود التي يحتملها الواقع الإسلامي، لمباشرة ما نسمية في زماننا المعارضة السياسية أو المسلحة. ولعلنا لانبالغ إذا قلنا إن الفكر السياسي الإسلامي يبني الكثير من الإجتهادات على دروس تلك التجربة، الأمر الذي يدعونا إلىأن نحاول استرجاع تلك الدروس وما استخلصه فقهاء المسلمين. فهناك تيار بارز بين فقهاء المسلمين يضم عديداً من أهل السلف والخلف استقر رأيه على أن الواقع الإسلامي يحتمل المعارضة السياسية التي يمكن أن تذهب بعيداً في النيل من القيادات الحاكمة، سواء في سياستها أو مدى إيمانها. «الخوارج» كفّروا الإمام علي فوق المنابر وتركهم وشأنهم. لكن الذي ليس مقيداً عند هؤلاء، المعارضة المسلحة التي تهدد كيان الدولة الإسلامية، وتروع سكانها، وتجرح وحدتها. الدكتور «يوسف القرضاوي» من أبرز المعاصرين القائلين بذلك، استناداً إلى قول الإمام «علي» لأحد الخوارج: لكن علينا ثلاث: لانمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسم الله، ولا نبدؤكم القتال، ولانمنعكم الفيء»[٥١].

هذه بعض الشواهد والدلائل التي فيها إقرار من العلماء والمفكرين على مصداقية التعددية الفرقية أو الحزبية أو السياسية في تجربة المسلمين الأولى.

ثانياً: تأصيل التعددية بمنهج أصول الفقه

علم أصول الفقه «كان ثمرة العقل الإسلامي الخالص»[٥٢] وهو منهج البحث العلمي الدقيق والمنضبط في الخوض بمسائل الشريعة الإسلامية، والذي لابد من الرجوع إلى قواعده وأصوله ومبانيه ومناهجه في أي محاولة تأصيلية منضبطة ومتماسكة.

ومع القيمة المعرفية والمنهجية الهامة والكبيرة لعلم أصول الفقه، إلا أن الفكر الإسلامي لم يوظف هذا الحقل المعرفي والتشريعي بدرجة واضحة في المسائل الثقافية أو قضايا الفكر السياسي أو ما يرتبط بصورة عامة بالعلوم الإجتماعية والإنسانية. ولهذا لانجد أعمالاً فكرية بارزة في الفكر الإسلامي في هذه الحقول. ولقد وجدت إمكانية أن نبلور تأصيلات لمسألة التعددية من خلال هذا العلم «أصول الفقه» في المسائل التالية.

١ـ من المسائل التي بحثها العلماء في علم أصول الفقه قديماً، مسألة: «هل أن الحق

(٥١) مجلة العربي (الكويت) السنة الحادية والثلاثون، العدد ٣٥٤، مايو ١٩٨٨م. «التعددية والمعارضة في الإسلام» فهمي هويدي. انظر كتاب «شريعة الإسلام صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان». الشيخ يوسف القرضاوي.
(٥٢) الإجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام. د. مهدي فضل الله، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٧م، ص ٥.

واحد أم متعدد؟». وذلك بمناسبة الكلام عن الإجتهاد وما يترتب عليه من اختلاف المجتهدين. فمع جواز ومشروعية اختلاف المجتهدين حتى في المسألة الواحدة، هل يتعدد الحق بتعدد المجتهدين؟ أم أن الحق واحدلايتعدد؟

انقسم الرأي إلى أقوال ثلاثة:

الأول: إن الحق واحد في حقيقته، وواحد في اعتباره الخارجي، ولايتعدد. وفي اجتهاد المجتهدين هناك رأي واحد هو الحق، وما عداه فهو خطأ وضلال «فماذا بعد الحق إلا الضلال»[٥٣]. هذا القول ينفي من الأساس مشروعية الإجتهاد، لأنه يستوجب أن يكون العلماء على رأي واحد يتفقون عليه ولايختلفون. وهذا في المسائل الإجتهادية غير ممكن، أمّا في المسائل القطعية كعدد الصلواة وأركانها وأوقاتها إلى غير ذلك، فهذا ممكن وواقع فعلاً.

أمّا القول بأن الحق واحد في اعتباره الخارجي، فهذا من غير الممكن الوصول إليه والقطع به، مع تعدد الآراء واختلافها وتعارضها أحياناً، وحيث يدعي صاحب كل رأي بأنه على حق ولو عند نفسه. خلاصة هذا القول أن العلماء لم يقبلوا هذا الرأي في حقل دراسات أصول الفقه.

الثاني: أن الحق متعدد في حقيقته، ومتعدد أيضاً في وجوده الخارجي. ينبني على هذا القول أن جميع أقوال العلماء على حق، حتى لو ظهر بينها التناقض والتعارض. ومبنى هذا الكلام باطل ولم يقل به أحد من العلماء، لأنه يوجب التناقض والإضطراب والفوضى في الشريعة الإسلامية. كما أن لازم هذا القول تعدد الآلهة والرب حتى يتعدد الحق في ذاته، وهذا باطل وضلال بنص القرآن الحكيم في قوله تعالى ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون﴾[٥٤].

القول الثالث: إن الحق واحد في حقيقته وطبيعته فلايقبل التعدد، وقد اختص الله سبحانه وتعالى بهذا العلم، وليس بمقدور أحد من المجتهدين الإحاطة المطلقة والكاملة بالحق كما هو في علم الله. أمّا الحق باعتباره الخارجي ووجوده العملي فهو متعدد، وليس هناك تناقضاً في ذلك. هذا القول هو الذي عمل به الفقهاء في اصول الفقه فكل مجتهد توفرت فيه الصفات المعروفة للإجتهاد، من حقه أن يجتهد في معرفة واكتشاف الحق وقد يصيب أو يخطئ وهذه حالة عامة عند كل المجتهدين.

---

(٥٣) يونس/ ٣٢.
(٥٤) الأنبياء/ ٢٢..

تقريب هذه المسألة الأصولية إلى الحقل الحركي، معناه أن الحق إذا كان متعدداً في وجوده الخارجي فلا يجوز أن تدعي أية جماعة أنها الوحيدة على حق وغيرها على ضلال، أو كما يقول الدكتور «يوسف القرضاوي» لا أن ترى كل جماعة أنها «وحدها جماعة المسلمين لا جماعة من المسلمين، وأن معها الحق كله، وليس بعدها إلا الضلال، وأن دخول الجنة والنجاة من النار حكر على من اتبعها، وأنها وحدها «الفرقة الناجية» ومن عداهامن الهالكين!!»[٥٥].

هذه القاعدة الأصولية من القواعد الهامة التي تؤصل للتعددية وجوازها. لأن من أشدّ ما يعارض التعددية الإدعاء بالحق المطلق والكامل وسلبه من الآخرين.

٢ـ إن فلسفة الإجتهاد في الإسلام تحمل مكونات التعدد في الإطار الذي لايخرج عن الشرع. والإقرار بالإجتهاد في جوهره، إقرار بالتعددية في التصور والرؤية والمنهج. وهذا من عظمة الإسلام وسر قوته وخلوده وشموليته وديناميته. والمجتهد في التشريع الإسلامي إذا وصل إلى رتبة الإجتهاد لايجوز له أن يقلد مجتهداً آخر، وهذا ينطبق على أقسام المجتهد كـ «المجتهد المطلق بالفعل»[٥٦]، و«المجتهد بالقوة» و«المجتهد المتجزئ»[٥٧]. وعند ذلك قال العلماء «لاشك ولا ريب في عدم جواز تقليد المجتهد المطلق لغيره. وأما المجتهد بالقوة فالمعروف بين فقهاء الشيعة عدم جواز تقليده لغيره، وإلى هذا ذهب جملة من فقهاء بقية المذاهب. والدليل على عدم جواز تقليد واجد الملكة لغيره، هو انصراف إطلاقات جواز التقليد عمن له ملكة الإجتهاد، واختصاصها بمن لايتمكن من تحصيل العلم بالأحكام كما قال الشيخ «الأنصاري» رحمه الله»[٥٨]. وعن المجتهد المتجزئ، «الرأي الراجح في هذه المسألة هو عدم جواز تقليد المتجزئ لغيره فيما اجتهد فيه، ووجوب عمله برأيه في هذه الموارد، لأنه عالم بما استنبطه من الأحكام. ولذا فإن أدلة جواز التقليد لاتشمله.. وقد صرح ابن الهمام الحنفي بالإتفاق على أن المجتهد بعد اجتهاده في حكم ممنوع من التقليد فيه اتفاقاً»[٥٩]. فالإجتهاد الذي يؤسس لمشروعية الإختلاف والتنوع والتعدد في مسائل الفروع

(٥٥) ابن الخلل؟ د. يوسف القرضاوي، تونس، مكتبة الجديد، ١٩٨٨م، ص ٣٧.

(٥٦) المجتهد المطلق: هو الفقيه الذي يتمكن فعلاً من استنباط جميع الأحكام من أدلتها، أو القادر فعلاً على استنباط الأحكام من المصادر المعتبرة شرعاً وعقلاً، وقد استنبط فعلاً جملة من الأحكام من أدلة الحجة.

(٥٧) المجتهد المتجزئ: هو الفقيه الذي يمكنه استنباط بعض الأحكام من الأدلة الشرعية، ولايتمكن من استنباط جميع الأحكام من تلك الأدلة.

(٥٨) مجلة الإجتهاد (لبنان)، السنة الثالثة، العدد التاسع، خريف ١٩٩٠م، «الإجتهاد في الإسلام» الشيخ محمد مهدي شمس الدين، ص ٢٤.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٥.

في الفقه الإسلامي والشريعة الإسلامية، وحسب قياس الأولوية فإن الإختلاف والتعدد إذا كانا ممكنين في مسائل الفقه والشريعة فمن الأولى أن يكونا ممكنين في المسائل المرتبطة بالحياة والمجتمع.

٣ـ إقرار العلماء والفقهاء قديماً وحديثاً بالفرق والمذاهب الإسلامية، على قاعدة شرعية وحق الإجتهاد في الإسلام. فالذي يقول بتعددية المذاهب الإسلامية من باب أولى أن يقول بالتعددية في أنساقها الأخرى الحزبية والسياسية. لأن التعددية السياسية هي جزئية من كلية التعددية المذهبية. هذا الرأي هو مبنى الكثيرين من العلماء والمفكرين والباحثين، وعلى أساسه يؤسسون للتعددية بأنماطها الحزبية والسياسية. فحسب رأي الشيخ «أحمد الشامي» «أن من حق الأمة الواحدة أن تتعدد رؤاها وتصوراتها، فكما أن فقه العبادات والمعاملات قد يتعدد فمن الضروري أن يتعدد الفقه السياسي، وكما وجد في ظل الأمة الواحدة حنفي وزيدي وشافعي وجعفري، فيمكن أن تتعدد الأحزاب والحركات داخل المجتمع الواحد، وذلك من أجل التنافس على الخير وخدمة الأمّة من خلال المشاريع التي تحملها هذه الأحزاب»[٦٠]. وفي رأي «فهمي هويدي» «إن تعدد المذاهب الإسلامية يعبر عن ذلك النوع من الخلاف، وأنه إذا جاز للأمّة أن تحتمل إختلافاً في أمور الدين على ذلك النحو الذي تتفاوت بصدده اجتهادات الفقهاء، فيما لاحصر له من نقاط، فأولى بها أن تقبل اختلافاً في أمور الدنيا، التي تتراوح بين بدائل وحلول للمشكلات السياسية والإقتصادية والإجتماعية التي تواجه الناس»[٦١].

٤ـ «أن الأمّة الإسلامية منذ بداية مسيرتها ارتضت الخلاف في الفروع، ولم تقبل الإختلاف في الأصول. وأن التعددية السياسية تظل من ذلك النوع المقبول باعتباره نوعاً من الإختلاف في الفروع»[٦٢]. والذين قالوا بالتعددية السياسية في المنظور الإسلامي اعتبروا هذه التعددية نوعاً من الإختلاف في الفروع الجائز في التشريع الإسلامي. و«لقد سن لنا تاريخ الفكر الإسلامي، منذ عصر الصدر الأول، سُنَّة حسنة، اهتدى فيها بمنهج الوسطية الإسلامية الجامعة، وذلك عندما علمنا أنه لا اجتهاد في الأصول والمبادئ والقواعد التي بني عليها الإسلام، اللهم إلا الإجتهاد في الفهم والتقعيد والحاق الفروع بالأصول. فهذه هي مساحة وإطار وحدة الأمة التي يمتنع فيها الإختلاف، ومن ثم تمنع التعددية.. أما في

(٦٠) مجلة العالم. عدد ٤٠٣، مصدر سابق.

(٦١) مجلة العربي، عدد ٣٥٣، مصدر سابق.

(٦٢) المصدر نفسه.

الفروع التي تقام ابنيتها على هذه القواعد، فهنا يصح، بل يجب الإجتهاد. تلك هي سُنَّة الإسلام التي شرعت وقننت لمبدأ التعددية في الفكر الإسلامي وفي الممارسات الإسلامية منذ صدر الإسلام، والتي بناء عليها، وتطبيقاً لنهجها كانت تيارات الإجتهاد الإسلامي مصدراً لثراء الفكر الإسلامي على عهد الإزدهار الحضاري، الذي سبق عصر التراجع والجمود»[٦٣].

وفي نظر الدكتور «عثمان أبو زيد»، إن «التعددية بمعنى الإختلاف في الفروع أمر مشروع، بل هي أمر لابد منه، وقد اعترفت الدولة الإسلامية الأولى بالتعددية ووضعت من التدابير الشرعية ما يحفظ المجتمع من النزاع المزعوم، ويحقق التعايش السلمي، فلا بد من الإعتراف بالتعددية بهذا المعنى»[٦٤]. ومن الذين يعارضوا هذا التصور وهذا النهج «صفي الرحمن المباركفوري» في كتابه «الأحزاب السياسية في الإسلام» حيث أغلق هامش الإختلاف في الفروع بقوله «الإختلاف الجذري لايصلح أن يقبل في الإسلام، والإختلاف الفرعي وإن كان يحتمل، لكن المطلوب إنهاؤه مهما يكن، ولايجوز أن يوفر له رصيد من الأحزاب والجماعات. والإختلاف الهامشي أوالخارجي ـ أيضاً ـ لايصلح لبناء الأحزاب في هذه الأمة.. ثم إن الإختلاف ممنوعٌ شرعاً، والنصوص متوافرة في هذا الباب، وصريحة في المنع والنهي والرسول «ص» لم يترك باباً صغيراً من الإختلاف إلا وكان يسده وينبه الصحابة إلى شره»[٦٥].

هذا الرأي يلغي إمكانية الإختلاف، ويتعامل معه بحذر شديد، ويصوره بسلبية مطلقة. من غير النظر إلى أن الإختلاف حالة فطرية وطبيعية، له مكتسباته وإيجابياته، وهو ثمرة من ثمار العقل، لأن من العقل أن نختلف، ومن الحكمة أن نتعايش مع الإختلاف. كما أن الشرع أجاز الإختلاف في الفروع والجزئيات، وجاء في القرآن الكريم: ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولايزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم﴾[٦٦].

ثالثاً: تأصيل التعددية على قاعدة الحقوق

جميع الفلسفات والمذاهب والعقائد، القديمة والحديثة والمعاصرة، الإجتماعية والإقتصادية والسياسية، لها نظريات في الحقوق تنطلق من رؤيتها للإنسان والمجتمع

(٦٣) الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية. ص ٣٣، مصدر سابق.
(٦٤) جريدة المسلمون (لندن) السنة الثامنة. العدد ٤١٣، ١ يناير ١٩٩٣م. حوار حول التعددية الحزبية.
(٦٥) الأحزاب السياسية في الإسلام. صفي الرحمن المباركفوري، ص ٨٦.
(٦٦)هود/ ١١٨.

والحياة والكون. ولانكاد نتصور فلسفة أو مذهباً من غير نظرية في الحقوق تؤسس عليها مشروعيتها الإجتماعية. كما أن نظرية الحقوق إنما تعبر عن مستوى الفهم والمعرفة المتشكلة حول الإنسان والمجتمع، لأنها النظرية التي تنظم العلاقات الإجتماعية. والإسلام باعتباره وحياً آلهياً من الله سبحانه وتعالى خالق الإنسان فهو الأقدر بالتأكيد على فهم الإنسان في جوهره وكينونته، والتشريع لنظامه الحقوقي. والتعددية هي من تأسيسات نظام الحقوق لأنها من تجسيدات حرية الإنسان في التعبير عن الرأي، وحقه في التجمع والتكتل، وترتبط بصبورة عامة بحقوقه الفكرية والإجتماعية والسياسية. وعن تأصيل التعددية في نظام الحقوق:

١ـ إن الحرية ضرورة إسلامية ملزمة، كفلها الإسلام للإنسان. يرى السيد «محمد الشيرازي» إن «الأصل في الإنسان الحرية، في قبال الإنسان الآخر، بجميع أقسام الحرية، إذ لاوجه لتسلط إنسان على إنسان آخر وهو مثله، كما أن الأصل في الإنسان العبودية لله سبحانه، فإنه هو الذي خلقه ورزقه وكل أموره بيده، لاتصرفاً فقط، بل بقاءاً ـ أيضاً ـ حيث أن الإنسان باق بإرادة الله تعالى، فإن أقل لحظة صرف الله لطفه على الإنسان يلحقه بالعدم»[٦٧].

و«الإسلام يرى في الحرية الشيء الذي يحقق معنىالحياة للإنسان.. فيها حياته الحقيقية، ويفقدها يموت، حتى ولو عاش يأكل ويشرب ويسعى في الأرض كما هو حال الدواب والأنعام!!»[٦٨]. «وإذا كانت الحرية في تشريع الإسلام تمثل أصلاً عاماً مقرراً حتى في نطاق العقيدة، فضلاً عن مجالات الحياة الإنسانية الأخرى، فهل يجوز بعد ذلك أن يقال إن تعاليم هذا الدين تحجر على الناس آراءهم في النواحي الأخرى لحياتهم الإجتماعية أو السياسية؟ ومن ثم فإن الحرية السياسية في إصطلاحنا العصري ليست إلا فرعاً لأصل إسلامي عام هو حرية الإنسان من حيث هو إنسان»[٦٩].

٢ـ من الحريات التي ضمنها الإسلام واعترف بها «الحرية الدينية والفكرية»، ويستدل على ذلك من القرآن الحكيم في قوله تعالى ﴿لا إكراه في الدين﴾[٧٠]. وعن هذه الآية

(٦٧) الفقه ـ كتاب السياسة. السيد محمد الشيرازي، ص ٢١٣، مصدر سابق.
(٦٨) الإسلام وحقوق الإنسان. د. محمد عمارة، مصدر سابق، ص ١٨.
(٦٩) المستقبل العربي (لبنان) السنة الخامسة عشرة، العدد ١٦٦، ديسمبر ١٩٩٢م، «الإسلام والديمقراطية، فهمي هويدي، ص ١١.
(٧٠) البقرة/ ٢٥٦.

الكريمة يقول «سيد قطب» [١٣٢٦ـ١٣٨٦هـ/ ١٩٠٦ـ١٩٦٦م]: «إن حرية الإعتقاد هي أول حقوق الإنسان التي يثبت له بها وصف إنسان، فالذي يسلب إنساناً حرية الاعتقاد، إنما يسلبه إنسانيته ابتداء.. ومع حرية الاعتقاد حرية الدعوة للعقيدة، والأمن من الأذى والفتنة.. وإلا فهي حرية بالإسم لا مدلول لها في واقع الحياة. والإسلام ـ وهو أرقى تصور للوجود والحياة، وأقوم منهج للمجتمع الإنساني بلا مراء ـ هو الذي ينادي بأن «لا إكراه في الدين»، وهو الذي يبين لأصحابه قبل سواهم أنهم ممنوعون من إكراه الناس على هذا الدين. فكيف بالمذاهب والنظم الأرضية القاصرة، المتعسفة وهي تفرض فرضاً بسلطان الدولة، ولايسمح لمن يخالفها بالحياة؟! والتعبير هنا يرد في صورة النفي المطلق: «لا إكراه في الدين» نفي الجنس كما يقول النحويون، أي نفي جنس الإكراه، نفي كونه ابتداء فهو يستبعده من عالم الوجود والوقوع، وليس مجرد نهي عن مزاولته. والنهي في صورة النفي ـ والنفي للجنس ـ أعمق إيقاعاً وآكد دلالة»[٧١]. ومن التعددية الفكرية، تتفرع التعددية الحزبية والسياسية، لأن الأولى هي الأصل، والثانية فرع لها. و«المجتمعات التي تعتمد مشروعية التعددية الفكرية، هي التي تعتمد تعددية التنظيم والإنتظام في الأحزاب»[٧٢].

٣ـ من الحريات المكفولة للإنسان «حرية التجمعات والإجتماعات، ويدخل في هذا الأصل، كل اجتماع وتجمع سواء كان وقتياً، بعقد مجلس وتداول رأي، أو غير وقتي كالشركات، والنقابات، والجمعيات، والهيئات، وما أشبه ذلك، حيث أن العصر الحاضر عصر أمثال هذه التجمعات.. والحاصل أن التجمع إما لجلب النفع، أو لدفع الضرر.. ولاحق للدولة في منع التجمع، سواء كان تجمعاً وقتياً في مجلس احتفال، أو عزاء، أو تبادل رأي، أو تجمعاً استمرارياً مثل عقد الجمعيات، والنقابات والهيئات، وما أشبه ذلك، وذلك لما تقدم من أصالة حرية الإنسان»[٧٣].

٤ـ إن أصل مشروعية التعددية هو مشروعية الإختلاف، ومن المعروف والثابت أن الإختلاف حقيقة فطرية، وحالة طبيعية عند الإنسان. والوجدان هو أقرب دليل على ذلك. والفطرة الطبيعية للإنسان متفقة مع الحق. فإذا كان الاختلاف حقيقة فطرية، فإن من الطبيعي الاختلاف، وبالتالي الحق في التعددية التي يفترض فيها ويشترط أن توافق الحق وتتأسس عليه، حسب التصور الإسلامي.

---

(٧١) في ظلال القرآن. سيد قطب، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج١، ص ٤٢٥.
(٧٢) مجلة العربي. عدد ٤٠٣، مصدر سابق.
(٧٣) الفقه كتاب السياسة. ص ٢٢٥ مصدر سابق.

رابعاً: تأصيل التعددية على مرتكزات سياسية

التأصيل هنا بمعنى إعطاء التعددية مرتكزات سياسية تتدعم بها، وهي مرتكزات لها خصوصيات نسّبية لإرتباطها بعناصر وشروط ومكونات الزمان والمكان. وترتبط هذه المرتكزات بالمصالح العليا وبالقيم الأساسية، التي يفترض فيها أن تكون راجحة في كل الظروف والأحوال. من هذه المرتكزات:

١ـ إن الإعتراف بالآخر هو شرط قاعدة التعايش والتفاهم السلمي. فالذي لاتعترف به هو ـ أيضاً ـ ليس مستعداً أن يعترف بك. والمحصلة هي الخصام والتصادم والتنابذ في السر أو العلن. وقد وجدنا من الحالات ما هو مسبوق وغير متوقع حين يتطور الخصام من حرب كلامية باردة إلى صراع بأدوات عنيفة تريق فيها الدماء وتسقط فيها ضحايا من الأبرياء. والتعددية من شروطها أن يعترف كل طرف بالآخر، من غير مصادرة رأي ولا محاربة موقف. وأن يكون الإحترام والتفاهم والتعايش هو القاعدة والأساس. وهذا جزء من أمن المجتمع، يجب المحافظة عليه شرعاً وعقلاً.

٢ـ وضع القواسم المشتركة التي تلتقي على المصالح العليا وعلى الحق العام، الأرضية التي تتأسس عليها التعددية، وفي إطار التمسك بالإجماع العام الذي لايجوز في أي حال وتحت أي مبرر خرقه، أو الخروج عليه، أو التنكر له. من قبيل وحدة الأمّة، والحفاظ على أمنها واستقرارها، وتنمية الثروات والإستقلال ورفض التبعية.. الخ. الأمر الذي يجعل من التعددية مكسباً للأمة وتطويراً لها وحماية لمصالحها..

٣ـ إن التعددية في صورتها المثلى والجوهرية، هي تعددية في البرامج والمشاريع التي يفترض منها أن تساهم في تطور الإصلاح الإجتماعي العام.. فقد نجد من يولي الإهتمام والأولوية للمسألة الإجتماعية في بعد «العدالة الإجتماعية»، أو من يولي الاهتمام لتطوير الواقع السياسي باتجاه توسيع قاعدة المشاركة السياسية، أو من يولي العناية الرئيسية لقضايا حقوق الإنسان، وهكذا في قضايا التنمية والعمل الثقافي والتعليم وإلى ما هنالك. والتعددية بهذا النمط تعكس تنوعاً وتخصصاً وتكاملاً، يعبر عن حالة حضارية متقدمة تدفع بالمجتمع نحو مزيد من التطور والنمو والنهوض. وهي الصيغة التي يقترحها ويفضلها بعض العلماء أمثال الدكتور الشيخ «يوسف القرضاوي» الذي يرى أن «لامانع من التعدد إذا كان تعدد تنوع وتخصص، لاتعدد تضاد وتناقض. فجماعة تتخصص في تحرير العقيدة من الخرافة والشرك، وتصحح عقائد المسلمين وفق الكتاب والسنة. وأخرى تتخصص في تصحيح

العبادات وتطهيرها من البدع والشوائب وتفقيه الناس في دينهم. وثالثة تعنى بمشكلات الأسرة والمرأة، والدعوة إلى الحجاب الشرعي، ومقاومة التبرج والإنحلال، ورابعة تعنى بالعمل السياسي، وخوض معارك الإنتخابات والوقوف في وجه الأحزاب العلمانية. وخامسة تهتم بالعمل التربوي أو العمل الإجتماعي وتبذل فيه جهدها ووقتها. وسادسة تعمل في هذه الميادين كلها، أو في مجموعة منها، حسبما يتيسر لها. يمكن أن تعمل بعض الجماعات مع الجماهير، وبعضها الآخر مع المثقفين. وهكذا تتنوع الجماعات، ويتنوع عملها وفق اهتمامها وما ندبت نفسها لخدمته»[٧٤].

أنماط التعددية

تقتضي المنهجية العلمية دراسةالتعددية في أنماطها وأنساقها المختلفة، لأن الحكم عليها يختلف ويتعدد، باختلاف وتعدد الموضوع. فليس من التحليل العلمي والموضوعي أن نعطي حكماً كلياً جازماً على مسألة التعددية من غير ملاحظة أنماطها المختلفة. وقد عبرت خطابات الفكر الإسلامي المعاصر عن اتجاهات متعددة ومتغيرة ومتباينه أحياناً من مسألة التعددية، في أزمنة مختلفة. وهذا ما نحاول قراءته وتوصيفه واكتشافه، نقداً وتحليلاً، في أنماط التعددية التالية:

التعددية في الدائرة الإسلامية

هذا النمط من التعددية يتأسس على أرضية المرجعية الإسلامية والعقيدة الإسلامية، في إطار الأصول، مع الإختلاف والإجتهاد في الفروع، وفي تشخيص الموضوعات الخارجية. وعلى هذا الأساس تتعدد الجماعات الإسلامية، الظاهرة التي نراها في كل المجتمعات الإسلامية تقريباً. والفكر الإسلامي بصورة عامة في اجتهاداته الفكرية والفقهية والتشريعية والإجتماعية والسياسية، لايتنكر للتعددية في إطار الدائرة الإسلامية، وإن كان على مستوى الطموح ينحو نحو الوحدة ويبرزها كقيمة عليا. ولعل من أشدّ الناقدين والرافضين للتعددية على مستوى العمل الإسلامي والمنهج الإسلامي هو الأستاذ «فتحي يكن» في كتابه «ابجديات التصور الحركي للعمل الإسلامي» حيث يرى أن التعددية ليست فقط لم تحقق أي فائدة في نطاق العمل الإسلامي، وإنما كانت لها حسب رأيه «آثار بالغة السوء

(٧٤) أين الخلل. د. يوسف القرضاوي، ص ٣٨، مصدر سابق.

والخطورة على العمل الإسلامي مما أدى إلى بروز كيانات إسلامية مشوّهة ألحقت إساءات بالفكر الإسلامي وبالمنهج الإسلامي»[٧٥]. هذه المبالغة المفرطة التي صورهاً الأستاذ «يكن» لمسألة التعددية وتصل لحد التخويف منها، لاتستند على مبررات مقنعة وتامة. ولا أعلم على وجه الدقّة إن كان «يكن» لازال على هذا الرأي أم استجد له نظر آخر. والفكر الإسلامي بعد هذه التراكمات على مستوى الخبرات والمعارف يفترض منه تجاوزه لهذا النوع من القلق في الأفكار والمفاهيم والتصورات كالتي عبر عنها «يكن» في مسألة التعددية. أما دعوته لمسألة الوحدة وإلى حركة اسلامية عالمية واحدة، فهذا الرأي كما يقول عنه الدكتور «يوسف القرضاوي» «حلم جميل، ولكن دون تحقيقه صعوبات لايسهل تذليلها، إلا أن ينقلب البشر إلى ملائكة أولي أجنحة... وإن من أسباب الفرقة أحياناً الحرص البالغ على الوحدة، وحدة العاملين للإسلام، أو ما سمي بـ «حركة اسلامية عالمية واحدة» فمن أداه اجتهاده إلى اسلوب مغاير في العمل، أو الحركة، اتهم بالإنشقاق أو بالخروج على الصف، أو تمزيق الوحدة أو غير ذلك من التهم التي لايترتب عليها إلا المزيد من الفرقة في الصفوف، وتباعد القلوب، وبهذا تكون المبالغة في الحرص على الوحدة سبباً إلى الفرقة. وأولى من ذلك الإعتراف بتعدد الإجتهادات وتنوع الأساليب بناء على تعدد زوايا الرؤية، والاختلاف في ترتيب الأهداف، وفاعلية الوسائل، وتقدير الفتوى بتغير الزمان والمكان والحال والملابسات»[٧٦]. وحسب الدكتور «محمد عمارة»أن «الذين ينكرون على الصيغة الإسلامية قبول التعددية لايفهمون الإسلام، أو يريدون أن يكذبوا العقل المسلم بدعاوي لا أساس لها ولا مشروعية»[٧٧]. فأمام تشدد «يكن» في نقد التعددية، هناك من يتشدد للتعددية كالذي عبر عنه «عمارة».

التعددية خارج الدائرة الإسلامية

هذا النمط من التعددية يستوعب ويشمل الأحزاب والجماعات التي لاتعتبر الإسلام مرجعيتها الفكرية والفلسفية، والإجتماعية والسياسية، كالأحزاب العلمانية والإشتراكية والماركسية. والفكر الإسلامي خارج الدولة الإسلامية، لايمتلك القدرة على منع وحضر أو إلغاء وإقصاء هذا النمط من الأحزاب. فكيف تتحدد وتنتظم طرائق العلاقة في الفكر الإسلامي مع هذه الأحزاب؟ هناك مجموعة خيارات:

---

(٧٥) أبجديات التصور الحركي للعمل الإسلامي، فتحي يكن، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨١م، ص ٧١.
(٧٦) أين الخلل.مصدر سابق، ص ٣٨-٣٩.
(٧٧) مجلة العالم.مصدر سابق، عدد ٣٩٩.

١ـ خيار التصادم والصراع.

٢ـ خيار المقاطعة والإنغلاق.

٣ـ خيار الحوار والتعايش.

لاشك أن الخيار الأمثل من حيث المبدأ ذو الصفة القيمية والأخلاقية، هو خيار الحوار والتعايش، لأن الإسلام يرتكز على قاعدة قوة المنطق لا منطق القوة، والمجادلة بالتي هي أحسن، بما يوفر ارضية الأمن والسلم والتعايش في المجتمع. وحسب رأي السيد «محمد حسين فضل الله»: «إن دراستنا للمنهج القرآني في عرضه للفكر المضاد، وتخليده كل المفردات المنفتحة على مواقع الكفر الفكرية، توحي بأن الإسلام يجتذب الفكر الآخر ليدخل معه في جدال علني حول كل القضايا المختلف عليها من دون فرق بين أن يتصل الفكر الإيماني بالمقارنة مع الفكر الكافر، وبين أن يترك له الحرية في أن يعبر عن نفسه بشكل مستقل، لينطلق الإسلام بعده في عملية مواجهة عنيدة ليحدد للناس الفواصل بين الحق والباطل على أساس الدليل»[٧٨].

والتطور الذي نقيسه في حركية الفكر الإسلامي المعاصر، هو التحول من التصادم والصراع، ومن المقاطعة والإنغلاق إلى الحوار والتعايش، بل إلى التفاهم والتنسيق في بعض حالات من التطور كالذي حصل في لقاء الحوار الإسلامي ـ القومي.

والمرحلة التي شهد فيها الفكر الإسلامي حالات التصادم والصراع كانت بارزة بعد ظهور الدولة الوطنية الحديثة، التي تبنت خيارات فكرية واجتماعية وتشريعية من خارج المنظومة الإسلامية، وعلى قاعدة القطيعة معها. فلم يكن الفكر الإسلامي في موقع القوة أو القدر، وكانت المحاولات جارية لإبعاد الإسلام وتهميشه عن الواقع الإجتماعي والسياسي والتشريعي، وحصره في نطاقات ضيقة ومحدودة، تضيق مع مرور الوقت، كحصره في دائرة الأحوال الشخصية، الزواج والطلاق والإرث وغير ذلك، وإظهاره بمظهر تراثي يعبر عن أزمنة غابرة، كالذي عليه حال الجوامع التاريخية في هذه البلدان. هذه الوضعيات شكلت أرضيات الصدام مع الفكر الإسلامي الذي كان في موقع الدفاع عن الذات وعن المنظومة الإسلامية. ولعبت النخب العلمانية والماركسية، دوراً فكرياً نشطاً في تلك المرحلة، بالتعبير عن وجهات نظر وأفكار وتصورات تتعارض وتتصادم مع الرؤية الإسلامية والفكر

---

(٧٨) مجلة المنطلق (لبنان) العدد ٦٥، ابريل ١٩٩٠م. «قراءة إسلامية لمفهومي الحرية والديمقراطية في الجانب الفكري الحضاري» السيد محمد حسين فضل الله.

الإسلامي. لهذا فإن التطور الذي حصل لاحقاً ما كان من الممكن أن يحصل بسهولة، ومن غير مراجعات على مستوى المنظومات الفكرية نفسها، وتحولات مهمة وأساسية في الظروف والأوضاع العامة، الإجتماعية والسياسية منها بالذات.. فالذي نلمسه أن الفكر الإسلامي المعاصر يعبر اليوم عن اجتهادات لايستصحب فيها إشكاليات وهواجس تلك المراحل السابقة التي برز الصدام فيها واضحاً. من هذه الإجتهادات التي عبر عنها الدكتور «طه جابر العلواني» بقوله: «لاشك أن تلك النخبة ليست كلها مستعصية عن الإستجابة، فإذا أحسن التعامل معها، وحددت بعض القواسم المشتركة، واستطاع أصحاب المشروع الإسلامي حسن الحوار والمناظرة، والبعد عن الوصاية والإستعلاء والجدل العقيدي والفقهي مع هؤلاء، فيمكن تحويل الكثير من أفراد النخبة من الانحياز ضد الإسلام إلى الحياد، ومن الحياد إلى المناصرة والإنتماء الفكري، أو الملّي أو الحضاري أو الثقافي إليه، بل لقد بدأت عناصر كثيرة تشق طريقها في هذا الإتجاه والفضل لله وحده»(٧٩) ويرى الدكتور «محمد عمارة» أن «الآخر العلماني ليس كل من فيه عميلاً يسعى إلى إلحاق ديار الإسلام بالمركز الغربي. ويعادي نهضة الأمّة وقوتها واستقلالها؟ فإلى جانب قلة من العملاء، وإلى جانب قلة من العلمانيين الثوريين، الذين تطمح علمانيتهم إلى نقض الدين والتدين، وليس فقط إلى فصل الدين عن الدولة ـ والخلاف مع هؤلاء هو خلاف في «الأصول» وليس خلافاً في «الفروع» ـ إلى جانب هذه القلة من العملاء ومن الزنادقة وأعداء الدين والتدين، هناك في صفوف «الآخر ـ العلماني» كثرة سلكت سبيل التغريب والعلمانية لأسباب كثيرة، منها طبيعة النشأة والتكوين الفكري، ومنها رجحان كفة «الخيار العلماني» عندما قارنوه بصورة «الخيار الإسلامي» على النحو الذي كان سائداً في عصر التراجع والجمود، ولقد حسبوه هو الإسلام، وظنوا أنه «الخيار الإسلامي» الوحيد. ومنها ذلك «الإجتهاد الخاطئ» الذي اعتقد اصحابه أن استعارة «النموذج الغربي» هو السلاح لمواجهة الغرب، ولاستخلاص الوطن والأمة من استعماره. وهذا القطاع من العلمانيين المسلمين هو الذي نقول أن علاقة الحركات الإسلامية المعاصرة به يسودها خلل كبير وأكيد. إن الأغلبية الساحقة من الحركات الإسلامية قد أسقطت هذا القطاع من العلمانيين من حساب الإمكانات التي عليها أن تتعامل معها وأن تجتذبها إلى صفوفها، أو على الأقل الإنتقال بهم من صفوف «الأعداء» إلى صفوف «الأصدقاء ـ المتفهمين» أو «المحايدين»!!»(٨٠).

---

(٧٩) إصلاح الفكر الإسلامي بين القدرات والعقبات. د. طه جابر العلواني. واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١م، ص ٥٥، سلسلة إسلامية المعرفة ـ [٩].

كما ظهر واضحاً في الفكر الإسلامي النقد الذي يوجه إلى ممارسات وسلوكيات بعض الإسلاميين في طريقة تعاطيهم مع المختلفين معهم، كالذي انتقده الدكتور «راشد المبارك» حول «مايمارسه بعض الإسلاميين من اتهام خصومهم في نواياهم أو دوافعهم.. وإلى الكف عن تصنيف الناس من الموافقين والمخالفين إلى أبرار وأشرار»(٨١). وما أشار إليه البعض من أن الإسلاميين «يعيشون ضمن عالم يتقاسمون فيه الأرض والفضاء والتاريخ والمصير، ولهم فرقاء في التفكير، هم ليسوا بالضرورة غير مسلمين، ولكنهم غير إسلاميين، من القوميين أو الليبراليين أو الإشتراكيين من العرب والمسلمين. فعناصر الإشتراك هذه بين الإسلاميين وبقية الإتجاهات الفكرية والسياسية، ينبغي أن تكون الأرضية الثابتة التي يقوم عليها الحوار والتعاون، إثراء للفكر، وتوحيداً للجهود، وصبّا لها فيما يخدم القضايا الإستراتيجية الواحدة، وتقوية للجبهة العربية والإسلامية في مواجهة التحديات الداخلية والخارجية»(٨٢).

التعددية في الدولة الإسلامية

هناك ثلاثة أنماط من التعددية في الدولة الإسلامية:

١ـ التعددية ذات النمط الإسلامي.

٢ـ التعددية ذات النمط غير الإسلامي.

٣ـ التعددية في نمط الأقليات غير الإسلامية.

حول النمط الأول: الرأي الغالب في الفكر الإسلامي جواز التعددية بأنساقها الحزبية والسياسية والإجتماعية. ومن الفقهاء الذين درسوا مكاسب ومنجزات الأحزاب السياسية الإسلامية باهتمام وتأكيد، السيد «محمد الشيرازي» في كتابه «فقه السياسة» حيث حدد هذه المنجزات في: انتخاب الأصلح على قاعدة شورى الأمّة، تحكيم إرادة الأمّة والتقدم بها سياسياً، خلق التنافس الحر والخلاق بين القوى، تحمل المسؤولية السياسية، ابراز قيمة المؤسسات(٨٣).

يضاف إلى ذلك أن الأحزاب عادة ما تشكل في داخلها لجان من الخبراء والفنيين والمهنيين لمراجعة ومدارسة قضايا البلاد في النواحي المختلفة السياسية والإقتصادية

(٨٠) الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية. مصدر سابق، ص ٣٣٣.

(٨١) مجلة الإنسان (فرنسا)، مصدر سابق، ص ٨.

(٨٢) المصدر نفسه.

(٨٣) الفقه ـ كتاب السياسة. مصدر سابق، ص ١٢٧.

والإجتماعية والثقافية والتربوية، وفي قضايا الصناعة والصحة والسكان.. الخ. فيكون لها دور المراقبة والنقد ووضع البدائل.

التعددية ذات النمط غير الإسلامي

لابد أن نميز بين ثلاثة أنواع من الأحزاب غير الإسلامية:

الأول: الأحزاب التي تعادي الدين وتظهر له العداء بشكل ظاهر، كالأحزاب الماركسية والشيوعية وبعض الأحزاب العلمانية المتطرفة.

الثاني: الأحزاب التي لاتعادي الدين في السر والعلن، ولاتتصادم معه فكرياً وتشريعياً واجتماعياً.

الثالث: الأحزاب المهنية التي لاتستند على أية مضامين ايديولوجية وفكرية، وابرز مثال على هذا النمط من الأحزاب هم أحزاب الخضر.

النوع الأول من الأحزاب التي تعادي الدين، لاخلاف على رفضها في الدولة الإسلامية، حسب الفكر الإسلامي والفقه الإسلامي. وقد استجدت آراء مغايرة لبعض الكتاب الإسلاميين حول هذه القضية، كالذي تحدث عنه الدكتور «محمد الهاشمي الحامدي» في ميثاق اسلامي أعده حول قانون الأحزاب، إذ يقول: «للمواطنين العلمانيين بمختلف اتجاهاتهم - بما في ذلك الشيوعيين - حق تكوين الأحزاب والدعاية لمبادئهم والمنافسة على السلطة وإدارتها إذا حصلوا على التفويض الشعبي من خلال الإنتخابات الحرة»[٨٤].

أما بالنسبة إلى النوع الثاني من الأحزاب الذين يصفهم الأستاذ «فهمي هويدي» بالأحزاب التي لاتقف على كامل أرضية الإسلام، ولاتقف على كامل أرضية المعادين لله، من قبيل ما نسميهم الأحزاب الليبرالية أو العلمانية التي لاتتخذ بعض تياراتها المعتدلة موقفاً معادياً للإسلام على الجملة، لكن ربما كانت لها بعض التحفظات على حدود التطبيق الإسلامي وقضية النظام السياسي، أو دعوة الفصل بين الدين والسياسة كنموذج لذلك، من حيث أن بعض من يرددون هذه الدعوة مسلمون مؤمنون بالله، ولايمكن تصنيفهم بحسبانهم ممن يحادون الله ورسوله، أمثال هؤلاء هل يوجد لهم مكان في ساحة التعددية التي نرجوها للواقع الإسلامي؟[٨٥].

---

(٨٤) مستقبل العمل الإسلامي، الحركة الإسلامية في ظل التحولات الدولية وأزمة الخليج. أحمد بن يوسف، شيكاغو، المؤسسة المتحدة للدراسات، ١٩٩١م، أعمال ندوة فكرية، ص ٢٤٤.

يناقش هذه القضية السيد «محمد حسين فضل الله» من زاويتين، زاوية الأصل بالعنوان الأولي، وزاوية الضرورة السياسية بالعنوان الثانوي. فعن الأصل بالعنوان الأولي يقول: «الأحزاب والتنظيمات غير الإسلامية فإن الأصل الإسلامي هو أن لايكون لها دور في المجتمع الإسلامي في دائرة الدولة الإسلامية لأنها تمثل البديل عن الإسلام في فكره وشريعته ومنهجه في الحياة، فليس من الطبيعي أن تكون لها الحرية في ذلك، لأن معنى هذا، هو إعطاء الحرية في إسقاط النظام الإسلامي، وإضعاف الدعوة الإسلامية، وإعطاء الفرصة للكافرين أو المستكبرين للنفاذ إلى داخل الأمة الإسلامية للقضاء على مقوماتها الفكرية والسياسية بطريقة قانونية، وهذا ما لايمكن أن يسمح به الإسلام من الناحية المبدئية». أما زاوية الضرورة بالعنوان الثانوي «قد يعيش الواقع الإسلامي بعض الضغوط الكبيرة التي قد تضطره إلى السماح بذلك في ظرف معين عندما تجد القيادة الإسلامية المصلحة العليا في تفادي العمل السري لهذا الحزب أو ذاك من خلال ما قد يثيره من مشاكل كبيرة للدولة في مواجهتها له. بينما يكون العمل العلني المسموح به أقل خطورة، لأن السرية قد تمنح الحزب بعضاً من الأهمية، وقد تبعده عن تحديات الخط الإسلامي فتزيده قوة وامتداداً. مما يجعل من العلنية القانونية أسلوباً من أساليب توفير كل الظروف لإضعافه أو إسقاطه بطريقة متوازية مدروسة. إننا نسجل هذه النقطة في دائرة الضرورة السياسية التي قد تفرضها الظروف القاسية القلقة التي يمر بها الحكم الإسلامي بحيث يكون الحكم فيها حكم الإضطرار الذي يمثل الإستثناء الشرعي من القاعدة»[٨٦].

وفي تعليل السيد «محمد الشيرازي» لعدم جواز الأحزاب غير الإسلامية في الدولة الإسلامية يقول: «إن الإسلام دين بُنَي على العقيدة الصحيحة والشريعة المدعمة بالأدلة، وليس من الصحيح إجازة الصحيح للغلط، والمستقيم للمنحرف. أما الصغرى فقد استدل له في الكتب الاعتقادية، وأما الكبرى فلوضوح أن الإنحراف في العقيدة ينتهي إلى الانحراف في العمل، والإنحراف في العمل معناه هدم الحياة»[٨٧]. هذا الأمر في نظر «فهمي هويدي» بحاجة لمناقشة واجتهاد، ومع أنه كما يقول عن نفسه ليس من أهل الإجتهاد، لكنه من أهل المناقشة. وفي رأيه «الإيجاب ليس مطلقاً، لكنه مشروط بأمرين اثنين اولهما: أن يظل الخلاف مع هذه التيارات في الفروع وليس في الأصول الإسلامية، علماً بأن مسألة الحكم

(٨٥) مجلة العربي. عدد ٣٥٤، ص ٣٣. مصدر سابق.
(٨٦) مجلة المنطلق. عدد ٦٥، ص ١٥. مصدر سابق.
(٨٧) الفقه - كتاب السياسة، مصدر سابق، ص ١٢٤.

على ضرورتها وأهميتها من الفروع وليست من الأصول بحسبانها فعلاً وليست اعتقاداً. وثاني الشرطين: أن يكون الفيصل في واجبات والتزامات كل طرف مشارك في التعددية السياسية والفكرية هو العهد المكتوب بين الجميع. وأن دستور الدولة هو العهد الذي تلتزم به أمّة الإسلام بكل مللها وفصائلها الفكرية والسياسية. وما هو متفق عليه في ذلك الدستور لايجوز لأحد نقضه أو العمل على هدمه، وإلا وقع تحت طائلة القانون»[٨٨]. ويتفق مع هذا الرأي الدكتور «محمد سليم العوا» إذ يرى «أنه لاتثريب اليوم على دولة إسلامية إن هي سمحت بتعدد الأحزاب فيها. وأنه يجوز لها ـ بل يجب عليها ـ أن تشترط على هذه الأحزاب الإلتزام بقيم الإسلام وأحكامه ثم تدعها بعد ذلك وما تدعو إليه من برامج سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو غيرها. وليس في هذا ما يخالف أحكام الإسلام أو نصوصه القطعية»[٨٩].

أما النوع الثالث من الأحزاب والذي مثاله أحزاب الخضر، هذه الأحزاب بدأت بالظهور في الغرب مع حقبة الثمانينات من القرن العشرين، وكسبت اهتماماً في أوساط مختلفة هناك. كما بدأت بالظهور في فترات لاحقة في بعض الأقطار العربية كمصر، وهناك تفاؤل من رئيس الحزب في مصر الأستاذ «عبدالسلام مراد» بإمكانية انتشار أحزاب الخضر في العالم العربي. الدعوة التي ترفعها هذه الأحزاب هي «حماية الإنسان من البيئة، وحماية البيئة من الإنسان». وإذا عرفنا ما تتعرض إليه البيئة اليوم من مخاطر شديدة، وما تلحقه هذه المخاطر من أضرار جسيمة على الإنسان والكائنات الحية في هذا الكون. نجد أن الضرورة تفرض وتؤكد القيام بالمهام والمسؤوليات التي تنهض بها أحزاب الخضر. لأن حماية الإنسان من المخاطر المحدقة به مصلحة عليا في التشريع الإسلامي.

التعددية في دائرة الأقليات

الأقليات في التصور الإسلامي هي التي لاتتدين بدين الإسلام، كالأقباط في مصر، واليهود في المغرب. أما الأقليات اللغوية كالبربر في الجزائر، والقومية كالأكراد في العراق، إن كانوا مسلمين فلا فرق بينهم في القانون الإسلامي مع غيرهم من المسلمين في المجتمع الإسلامي «ولذا لايصح تشكيل حزب أقلية من جهة اللغة أو القوم أو ما أشبه»[٩٠].

---

(٨٨) العربي عدد ٣٥٤، مصدر سابق، ص٣٣.

(٨٩) انظر كتاب، «في النظام السياسي للدولة الإسلامية»، محمد سليم العوا، القاهرة، دار الشروق.

(٩٠) الفقه ـ كتاب السياسة. مصدر سابق، ص ١٧٥.

أما الأقليات الدينية «المسيحية أو اليهودية» فلها حق أن تشكل لنفسها أحزاب سياسية تدافع عن مصالحها وحقوقها الدينية والمدنية كحق التعليم والصحة والعمل وما أشبه. وعليها أن تلتزم بالدستور الإسلامي ولاتخرج عليه. مع ملاحظة «أن مبدأ المساواة في الحقوق المدنية والسياسية، المادي منها والمعنوي، لاينفي المبدأ المعمول به في الدنيا كلها من أن يكون حق تقرير الأمور للأغلبية وتظل حقوق الأقلية مصانة ومحفوظة. إن استمرار التشريعات في المجتمع المسلم من الشريعة الإسلامية ليس إلا تطبيقاً عادياً لهذا المبدأ العادل.. ولايمكن أن ترتفع منه شكوى حقيقية إلا في إطار الجو المسمم بالطائفية أو بالخوف من الجور على حقوق الأقليات وحرياتها»(٩١).

آراء فقهية من مسألة التعددية

في خاتمة الموضوع نشير لبعض الآراء الفقهية في مسألة التعددية. نقل الدكتور «محمد سليم العوا» رأياً للشيخ «ابن تيمية» [٦٦١ـ٧٢٨هـ/ ١٢٦٣ـ١٣٢٨م] جاء فيه: «أن الأحزاب التي تدعو إلى خير وحق، ويؤدي وجودها إلى تحقيق مصالح الناس، تدخل في نطاق قوله تعالى عن المؤمنين: ﴿أولئك حزب الله ألا أن حزب الله هم المفلحون﴾، وإن الأحزاب التي تقوم على محادة الله ورسوله تدخل في وصف الله سبحانه وتعالى للضالين بأنهم ﴿حزب الشيطان﴾»(٩٢).

وفي رأي السيد «محمد الشيرازي» إن «الأحزاب الإسلامية التي تهتم بالشؤون الإسلامية خاصة، أو بكل شؤون البلاد الإسلامية بصورة عامة، والأحزاب التي تهتم بشؤون البلاد خاصة، كالأحزاب العمالية، والأحزاب الإقتصادية، والأحزاب الإجتماعية، وما أشبه، تُمنح لها إجازة بشرط أن لاتخرج عن الإطار الإسلامي.. ووجه الجواز جمع قانوني الحرية الإسلامية والتعاون(٩٣)». وعن الأحزاب غير الإسلامية يقول: أما الأحزاب غير الإسلامية، فإن كانت أحزاباً وطنية تريد بناء الوطن فهي مجازة، وكذلك بالنسبة إلى حزب الأقليات في إطارهم الخاص، نعم لايحق لحزب أن يدعو إلى ما يضاد الإسلام. فيحق لكل حزب أن يعمل في الإطار الإسلامي من أي مذهب أو قومية.

وفي نظر الشيخ «محمد متولي الشعراوي»: «إن تعدد وكثرة الجماعات الإسلامية في

(٩١) رؤية إسلامية معاصرة: إعلان مبادئ، تقديم: د. أحمد كمال أبو المجد، القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٢م، ص ٥٧.
(٩٢) راجع كتاب «في النظام السياسي للدولة الإسلامية»، د. محمد سليم العوا، مصدر سابق.
(٩٣) الفقه ـ كتاب السياسة. مصدر سابق، ص ١٨٣.

مصر لاضرر منه طالما كان في طاعة الله ووفق منهجه، أما ما عدا ذلك فحرام لأن الحق واحد لايتجزأ»[٩٤].

ومن الآراء البارزة ما نقله «فهمي هويدي» عن الدكتور الشيخ «يوسف القرضاوي» حيث يرى: «إنه لايوجد مانع شرعي من وجود أكثر من حزب سياسي داخل الدولة الإسلامية. إذ المنع الشرعي يحتاج إلى نص، ولا نص. بل أن هذا التعدد قد يكون ضرورة في عصرنا الراهن، لأنه يمثل صمام أمان من استبداد فرد أو فئة بالحكم وتسلطها على سائر الناس. كل ما يشترط لتكتسب هذه الأحزاب شرعية وجودها أمران اساسيان: أن تعترف بالإسلام عقيدة وشريعة ولاتعاديه أو تتنكر له، وان كان لها اجتهاد خاص في فهمه في ضوء الأصول العلمية المقررة. وألا تعمل لحساب جهة معادية للإسلام ولأمته»[٩٥].

وحسب رأي الشيخ «عبد الرحمن عبد الخالق» من رموز الحركة السلفية في الكويت: «إن هذه المؤسسات والوسائل ـ الأحزاب والجمعيات ـ ليست حراماً، وإثماً بذاتها، بل هي مصالح مرسلة، لم يأتِ نص شرعي بإلغائها. إن إقامة أحزاب وجمعيات أو تجمعات في أي نظام ديمقراطي يسمح بتعدد الآاء والإتجاهات لايعني بالضرورة إقرار المخالفين، ولا الرضى بما هم عليه من الباطل، وإنما يعني فقط الرضى بالطريق السلمي، والدعوة العلنية، سبيلاً ومنهجاً للتغيير، والتخلي عن سياسة العنف والسرية، وهذا في حد ذاته محمودٌ في الدين، بل الأصل في الدعوة إلى الله»[٩٦].

---

(٩٤) مجلة العالم (لندن) عدد ٣٩٣، السنة الثامنة، ٢٤ أغسطس ١٩٩١م، ص ٣٥.

(٩٥) المجلة (لندن) العدد ٦٤٧، ١ يوليو ١٩٩٢م، «حقنا في أن نختلف» فهمي هويدي، ص ٤٣. انظر كتاب: «فتاوى معاصرة» للدكتور القرضاوي.

(٩٦) المسلمون والعمل السياسي. عبد الرحمن عبد الخالق، الكويت، ص ٢٨.

الفصل الثاني

الديمقراطيـة

منذ عقد التسعينات من القرن العشرين، ومسألة الديمقراطية تطرح بوتيرة متصاعدة ومكثفة في الفكر الإسلامي المعاصر، بأنماط مختلفة من الفهم والتحليل، التاريخي والفلسفي والسياسي والقانوني واللغوي، تكشف عن بعض تحولات الرؤية السياسية والنظرية الفكرية السياسية عند بعض الإسلاميين، وهذا بدوره يفسر المراجعات النقدية الداخلية على مستوى المفاهيم والأفكار وجملة المنظومات الثقافية عند بعض النخب الإسلامية. في ظرف بات النقد والمراجعة من شروط المرحلة، بعد أن دخل العالم عصراً جديداً جعل كل ما في المجتمع الانساني يتغيّر ويتبدل بنمط سريع.

ومنذ مرحلة الفكر الإسلامي الحديث كانت هناك بعض المفاهيم والقضايا القلقة التي لم تعالج بكيفية حاسمة رغم ما بذل من عطاءات فكرية واجتهادات ثقافية خلال تلك الأزمنة، وإلى هذا الوقت. من هذه المفاهيم والقضايا: (المرأة في علاقتها بالشأن العام، الاجتهاد الشرعي سعة وضيقاً بين قضايا الفرد والأحوال الشخصية وبين قضايا المجتمع والدولة، الشورى بين أهل الحل والعقد وبين الأمّة، التراث والمعاصرة، العقل حدوده واستقلاليته، السلطة والدولة والجماعة والأمّة... الخ) ومن هذه القضايا أيضاً مفهوم «الديمقراطية».

ولازالت الأسئلة التي طرحت في القرن التاسع عشر الميلادي حول هذا المفهوم تطرح اليوم مع أننا على أعتاب نهاية القرن العشرين. وهي أسئلة:

هل أن الإسلام يتعارض مع الديمقراطية؟

أم أن هناك ديمقراطية اسلامية تعارض ديمقراطية الغرب؟

هل نرفض الديمقراطية كلياً أم جزئياً؟ وهل نقبلها كلياً أم جزئياً؟ وما العلاقة بين الشورى والديمقراطية؟.

وغيرها من الأسئلة القلقة في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر.

الديمقراطية في أعمال الإسلاميين الفكرية

إن استقراء سريعاً لمدى حضور وانعكاس الديمقراطية كنظرية أو منهج، في أعمال الإسلاميين الفكرية، يكشف أن الديمقراطية وإن كان لها حضور في العمل الفكري الإسلامي، إلا أنه حضور محدود وعرضي ومتأثر بظرف الزمان والمكان. كما يكشف عن اشكالية في الفكر الإسلامي في منهجيته لمعالجة القضايا الفكرية المستحدثة، التي يغلب عليها أحياناً الدفاع عن الذات، أو بطريقة اجرائية ظرفية تدور حول ابراز عناصر التشابه والتماثل، أو التقارب بين المبادىء الإسلامية والمبادىء التي قامت عليها الحضارة الغربية، في حالة كان هناك اتفاق على تلك المبادىء دون أن ترتقي هذه المنهجية إلى بلورة وصياغة النظريات الإسلامية بعيداً عن الانفعال أو الدفاع عن الذات، وهذا ما نلمسه في طريقة تعاطي الفكر الإسلامي مع مسألة الديمقراطية، إذ برزت اتجاهات عدة تحددت في أعمال الإسلاميين الفكرية، من هذه الإتجاهات:

أولاً ـ الأعمال الفكرية التي حاولت أن تبرز ديمقراطية الإسلام بهذا العنوان مقابل ديمقراطية الغرب. وهذا الاتجاه يتجاوز جدلية ما إذا كان الإسلام يتعارض والديمقراطية، بل يتأسس على قاعدة «الديمقراطية الإسلامية» بمعنى أن هناك ديمقراطية في الإسلام ولا جدال في ذلك، ومن هذه الأعمال: كتاب الأديب المصري «عباس محمود العقاد» [١٣٠٩ـ١٣٨٤هـ/ ١٨٨٩ـ١٩٦٤م] «الديمقراطية في الإسلام»[1]. العمل الذي يعد مرجعاً مهماً في هذا الموضوع خصوصاً عند بعض الكتاب والباحثين ممن يتوافق مع هذا الرأي، كالذي نجده في بعض دراسات الإسلاميين مثل كتاب «نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام»[2] للدكتور «محمد جلال شرف»، وكتاب «الفكر السياسي في الإسلام ـ شخصيات ومذاهب»[3] تأليف «محمد جلال شرف وعلي عبد المعطي محمد».

ومن الدراسات الأخرى التي ساهمت في إبراز «ديمقراطية الإسلام» كتاب «أحمد شوقي الفنجري» «الحرية السياسية في الإسلام»[4] الذي حاز على رضا قطاع كبير في الوسط الإسلامي. وفي هذا السياق أيضاً ما قدمه الأستاذ «مالك بن نبي» [١٩٠٥ـ١٩٧٣م] في

(١) الديمقراطية في الإسلام. محمود عباس العقاد. ط٣، القاهرة: دار المعارف، [د.ت.]. ان شهرة هذه الدراسة تعود إلى شهرة كاتبها، ولأنها من الدراسات المبكرة في الأدبيات الإسلامية حول هذا الموضوع

(٢)نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام، محمد جلال شرف، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٢م.

(٣) الفكر السياسي في الإسلام شخصيات ومذاهب، محمد جلال شرف وعلي عبد المعطي محمد، الاسكندرية: دار الجامعات المصرية، ١٩٧٨م.

(٤) الحرية السياسية في الإسلام، أحمد شوقي الفنجري، الكويت: دار القلم، ١٩٧٣م.

دراسة «حول الديمقراطية في الإسلام»[٥]. ومع استخدام «بن نبي» لهذا المصطلح، إلا أنه يبدي عليه تحفظاً سوف نأتي على ذكره. هذه عيّنة من الدراسات الكاشفة عن هذا المنهج في العمل الفكري الإسلامي.

ثانياً ـ الأعمال التي حاولت أن تبرز نظرية الشورى في الإسلام مقابل الديمقراطية في الغرب، وأن الإسلام جاء بنظرية الشورى كمصطلح ومذهب ومنهج يختلف عن الديمقراطية كمصطلح ومذهب ومنهج في الحضارة الغربية. وأن الشورى الإسلامية دلالاتها أوسع وأعمق من الديمقراطية الغربية. من هذه الأعمال «نظرات في الفقه السياسي»[٦] للدكتور «حسن عبد الله الترابي»، و«الشورى وأثرها في الديمقراطية»[٧] للدكتور «عبد الحميد الأنصاري».

ثالثاً ـ الأعمال التي حاولت التشكيك والنقد والهجوم على ديمقراطية الغرب، الذي لم يتلزم بالديمقراطية مع ادعائها والدفاع عنها في علاقته بالشعوب والأمم والحضارات خارج العالم الغربي. من هذه الأعمال كتاب الدكتور «خالد محمد خالد» «الديمقراطية... أبداً»[٨]. الذي وجه فيه نقداً للغرب، واعتبر أوروبا التي مرت عليها ثورات لاهبة مضيئة تنشد التحرر والانعتاق وتضرب في عنفوان باهر قوى الحكم المطلق المتمثل في الامبراطوريات المتبذخة.... كانت الديمقراطية في تلك البلاد أيام هذه المشاهد، شيئاً واضح المفهوم، شريف الدلالة. وكان الفلاسفة والكتّاب والمصلحون يرتلونها في صدق ويدعون إلى تطبيقها في أمانة. ويومئذ كان ارتباط الديمقراطية بالغرب معقولاً، ومن ذلك الزمان ألِف الناس هذا الارتباط بينها، وبين أمم بدا للملأ أنها أخذت على عاتقها مهمة إظهار نورها، وتعميم جدواها. لكن هذه الدول ـ دول الغرب ـ لم تحتمل وطأة الأمانة، ولم تستطع مع التزامات الديمقراطية صبراً، فذهبت تتنكر لها، وتذيق الناس باسمها الخسف والهول، وبهذا كشفت عن طبيعتها، وعن طبيعة فهمها وولائها للديمقراطية، أعلنت في بغي وصلف، سيادة الرجل الأبيض، وأصبحت حقوق الانسان تعني عندهم حقوق الإنسان الأبيض... وتفتحت شهياتها جميعاً لأرزاق الشعوب الضعيفة ومقدراتها...»[٩]. ومن

(٥) حول الديمقراطية في الإسلام، مالك بن نبي، تونس: [د.ن.]، ١٩٨٣م.
(٦) نظرات في الفقه السياسي، حسن عبد الله الترابي، الخرطوم: الشركة العالمية لخدمات الاعلام، ١٩٨٨م.
(٧) الشورى وأثرها في الديمقراطية، عبد الحميد الأنصاري، ط٣، بيروت: منشورات الكتب العصرية، [د.ت.].
(٨) الديمقراطية... أبداً، خالد محمد خالد، القاهرة: مؤسسة الخانجي، ١٩٥٨م.
(٩) المصدر نفسه، ص٦.

هذه الأعمال ـ أيضاً كتاب «مذاهب فكرية معاصرة»[١٠] «لمحمد قطب».

رابعاً ـ الأعمال التي أبرزت أن الديمقراطية ليست من الإسلام ولا تلتقي مع قيمه ومبادئه ونظمه وتشريعاته، والعلاقة بينهما علاقة التعارض والتناقض. من هذه الدراسات: كتاب «أساس الحكومة الإسلامية»[١١] للسيد «كاظم الحائري» بالإضافة إلى كتابات «حزب التحرير الإسلامي» في موقفه من الديمقراطية وهكذا بعض الإسلاميين في مصر والجزائر المصنفين على التيار السلفي.

الديمقراطية، مصطلح ومفهوم

لا خلاف أن الديمقراطية مصطلح غربي مرتبط بنشأة المجتمع الأوروبي وتطوره التاريخي، وبالتالي لا ينفصل عن فلسفة الفكر الأوروبي ومذهبه الاجتماعي والسياسي. من هنا كانت حساسية الفكر الإسلامي في التعامل مع مصطلح الديمقراطية ومع المصطلحات الوافدة عموماً من الغرب. والاتجاه الغالب للتيارات السياسية الإسلامية، كما يقول السيد «محمد حسن الأمين» «في الموقف من الديمقراطية يقوم على اعتبارها مصطلحاً غربياً، والموقف منه مشتق من العلاقة التصادمية بين الإسلام والغرب، ويشدد الإسلاميون على اعتبار صيغ الحياة الغربية جميعها مؤسسة على ثقافة ووجهة نظر في الكون والحياة والمجتمع تتناقض مع الإسلام وثقافته ووجهة تصوراته الشاملة... ويذهب الإسلاميون ـ أيضاً ـ إلى أن سعي الغرب إلى تعميم نموذجه الثقافي والحضاري والسياسي هو جزء لا يتجزأ من مشروع هيمنته على شعوب العالم وعلى المسلمين بشكل خاص»[١٢]. وفي رأي «مالك بن نبي» إننا، «ورثنا نحن معشر الشعوب الإسلامية، كما ورثت معنا وفي الظروف نفسها الشعوب الافريقية ـ الآسيوية، التي خضعت مثلنا للدول الاستعمارية واحتكت بثقافتها وحضارتها في إطار الاستعمار، ورثنا من هذا الاتصال وبحكم القانون الذي يفرض على المغلوب عادات وتقاليد الغالب، ورثنا المقاييس المرتبطة بحياة العالم الغربي وبتجربته التاريخية، وتقبلنا بعضها لنقيس بها الواقع الاجتماعي لدينا، ونقارن على ضوئها ماضينا بما يسحر أبصارنا في حاضر هذه الأمم الغربية. هذه الأمم التي فرضت علينا عاداتها ومفاهيمها ومصطلحاتها وأسلوب حياتها، وهكذا رأينا هذه الأشياء كمسلمات يقتدي بها

(١٠) مذاهب فكرية معاصرة، محمد قطب، بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣م.

(١١) أساس الحكومة الإسلامية، السيد كاظم الحائري، بيروت: الدار الإسلامية، ١٩٧٩م.

(١٢) جاء هذا الكلام في محاضرة ألقاها السيد محمد حسن الأمين في المجلس الثقافي للبنان الجنوبي بعنوان: «الديمقراطية رؤية إسلامية». نشرتها مجلة العالم (لندن)، السنة ٩، العدد ٤١٧، شباط / فبراير ١٩٩٢م.

فكرنا ويهتدي بها اجتهادنا، ويستدل بها منطقنا، دون أن نحقق في درجتها من الصحة واتفاقها مع جوهر شخصيتنا، وفلسفة حياتنا. وكان أثرها في تفكيرنا أن أصبحنا نتناول في كتابتنا وفي حديثنا موضوعات جديدة مثل موضوع الديمقراطية في الإسلام. إننا حين نقدم عنواناً كهذا نشعر عادة أنه يتضمن مسلّمة لم يسلّم بها أحد تسليم المقتنع وإنما نسلّم بها خضوعاً لمسايرة العرف الذي فرضته علينا الحضارة الغربية حتى أصبحنا نضم إلى الإسلام كل ما نعتقد أنه ذو قيمة حضارية دون أي تمحيص في ما يربطه أو يحدد درجة ارتباطه بالإسلام أو ينزه عنه الإسلام»[١٣]. أما السيد «محمد حسين فضل الله» فيقول: «إننا بحاجة إلى تحديد مصطلحاتنا الفكرية لا من خلال أننا نريد أن نعيش في جو أكاديمي يعمل على أن لا يخلط بين المصطلحات لأن الضرورة العلمية تفرض ذلك، بل لأن المسألة تتصل بحركة الحياة في واقعنا وبحركة بناء الحاضر والمستقبل. لذلك لابد أن نحدد المصطلحات جيداً لأنه شرط ضروري لأي حوار، لأن من مشاكلنا في الحوار أننا نتحاور في عناوين يفهمها كل واحد منا بطريقته الخاصة. فقد نجد من يتحدث عن الديمقراطية الإسلامية، ويتحدث عن الشورى بأنها ديمقراطية إسلامية بحيث أصبحوا يعانون مشكلة إذا قالوا الإسلام شيء والديمقراطية شي آخر، باعتبار أن قداسة الديمقراطية تجعلها تضاد كل من يرفضها... لذلك فمسألة أن تناقش الديمقراطية المحملة بالكثير من الايحاءات الشعورية والإنسانية، والرفض لكل ما هو غير إنساني يجعلك في موقع غير إنساني»[١٤].

وحسب الدكتور «حسن الترابي» ان «وجوه استعمال المسلمين للمصطلح السياسي الأوروبي مثل «الديمقراطية»، إن اللغة أداة للاتصال والتفاهم، ولكنها قد تنقلب أداة لسوء التفاهم لأن الكلمات لها من وراء المعاني الأساسية أبعاد اجتماعية تتعلق بها من عرف الاستعمال الخاص في كل بيئة اجتماعية، ومن تطورات ذلك الاستعمال التاريخية، ولها وراء ذلك ظلال نفسية لدى كل متكلم ومخاطب، وقد تنشأ الكلمة وصفية مجردة من عنصر التقويم والحكم ثم تصاحبها تطورات وظروف استعمال تجنح بها نحو التقبيح أو التحسين وتشحنها بالتأثيرات. وقد تتبدل من حولها القيم فيصبح ما تشير إليه سيئاً، وقد كان حسناً أو عكس ذلك، فكلمة الديمقراطية لا تصاحبها اليوم في خطر السامع جملة من المعاني تتصل بالصورة والقيم التي لازمتها عبر الأطوار التاريخية، وعلق بها شيء من كل

---

(١٣) تأملات، مالك بن نبي، دمشق، دار الفكر، ط٣، ١٩٧٧م، ص٦١.

(١٤) محاضرة ألقاها السيد محمد حسين فضل الله في الاتحاد اللبناني للطلبة المسلمين بعنوان: «الإسلام والديمقراطية»، نشرتها مجلة البلاد، السنة ١، العدد ٢٣، كانون الثاني / يناير ١٩٩١م.

الظروف البيئية والمصاحبات الفلسفية والأخلاقية والمادية التي واكبت تطبيقها الواقعي. فالتحدث عن الديمقراطية لا يجردها لتقتصر على معناها في معجم اللغة، بل يصطحب كل هذه المعاني أو ما شاء منها. وعندما تعبر هذه الكلمة بيئة ثقافية إلى بيئة ثقافية أخرى يمكن أن تعني شيئاً مبايناً للمعهود فيها»[15].

ومن الذين دعوا إلى عدم استعمال المصطلح السياسي الغربي «محمد أسد» في كتابه «منهج الحكم في الإسلام» عام ١٩٥٦م ـ حيث «اعتبر من الخطأ استعمال المصطلحات الغربية وأنه من باب التضليل المؤذي إلى أبعد الحدود أن يحاول الناس تطبيق المصطلحات التي لا صلة لها بالإسلام على الأفكار والأنظمة الإسلامية»[16].

ولتجاوز هذا الحرج في استعمال مثل هذه المصطلحات الغربية عمل بعض الإسلاميين على اشاعة واستعمال مصطلحات إسلامية في قبالة تلك المصطلحات الغربية، من هنا يأتي استخدام مصطلح «الشورى» عوضاً عن «الديمقراطية»، و«البيعة» عن «العقد الاجتماعي»، و«الاجماع» عن «الرأي العام» إلى غير ذلك. أما «فهمي الشناوي» فقد حاول أن يمزج مصطلحي الديمقراطية والشورى في مصطلح واحد أطلق عليه «الشورقراطية»[17].

وفي نظر الشيخ «محمد مهدي شمس الدين» فإنه لا يجد حرجاً من استعمال المصطلحات الحديثة بما في ذلك الديمقراطية، وعلى حد قوله «إن من الحرفية وضيق الأفق بحيث نرفض استعمال الألفاظ المستحدثة، ولا يوجد موقف في الفكر الإسلامي من الألفاظ المستحدثة»[18]. وقد حاول الدكتور «حسن الترابي» أن يحدد معياراً لرفض أو قبول المصطلحات الوافدة في سياق كلامه حول الديمقراطية كمصطلح ومفهوم غربي، فالموقف عنده من «استعمال الكلمات الوافدة رهن بحال العزة والثقة أو الحذر والفتنة، أما وقد تجاوزنا مرحلة غربة الإسلام وغلبة المفاهيم الغربية بكل مضامينها وظلالها، فلابأس من الاستعانة بكل كلمة رائجة تعبّر عن معنى، وإدراجها في سياق الدعوة للإسلام، ولفها بأطر التصورات الإسلامية حتى تسلم له وتكون أداة تعبير عن المعنى المقصود بكل أبعاده وملازماته الإسلامية. وعندئذ يقال: إن المعاني أهم من المباني. وإن العبرة ليست بالصورة

---

(١٥) نظرات في الفقه السياسي، حسن الترابي، ص٦٦.
(١٦) العالم، السنة ٩، العدد ٤٣٠، أيار / مايو ١٩٩٢م.
(١٧) العالم، السنة ٨، العدد ٣٨٠، أيار / مايو ١٩٩١م.
(١٨) العالم، السنة ٩، العدد ٤٣٠، أيار / مايو ١٩٩٢م.

والألفاظ وإنما بالمعاني والمقاصد»[١٩].

وما نتوصل إليه هو أن الديمقراطية كمصطلح ومفهوم، يتردد في الفكر الإسلامي المعاصر بين من يحاول أن يبحث عن رديف له من داخل منظومة الفكر الإسلامي، وبين من لا يجد حرجاً في الاستعمال، وبين من يعتقد أن الديمقراطية مصطلح حكمته قاعدة تقليد المغلوب للغالب، وبين من يزن المصطلح بمعيار يضع العبرة في المعاني لا في المباني.

الديمقراطية مذهب وفلسفة

النظرة العامة التي غلبت على الفكر الإسلامي في تعاطيه مع مسألة الديمقراطية في أول الأمر، النظر إليها من وجهتها المذهبية والفلسفية، كما هو الموقف من سائر المفاهيم والقضايا التي أنتجها وعبر عنها الفكر الأوروبي مثل الحداثة، الاشتراكية، الليبرالية، وغيرها.

وهذا ما يفسر اتجاهات الرفض المطلق عند الفكر الإسلامي للديمقراطية. باعتبارها كما يقول «محمد المبارك» «نظاماً سياسياً اقترنت بأفكار ومفاهيم عن الإنسان والمجتمع، وانبثقت عن فلسفة لا يقبلها الإسلام وقد تتعارض مع فلسفته ونظرته في كثير من نقاطها، فالديمقراطية مبنية على فكرة أساسية هي أن الفرد هو الأصل في الدولة، وهي إنما خلقت لمصلحته وله حرية مطلقة في تصرفاته سواء في فعاليته الاقتصادية أو الخلقية أو الفكرية، والدولة مهمتها مقصورة على تنسيق حريات الأفراد حتى لا تتصادم. إن هذه الفلسفة تختلف عن نظرية الإسلام اختلافاً كبيراً، فهي تؤدي إلى المساواة بين الايمان والإلحاد في مجال الفكر، وبين الإباحية والتقييد في مجال السلوك الخلقي، وبين الرأسمالية المترفة الطاغية والتقييد لمصلحة الجماعة. والإسلام لا يقبل التسوية بين هذه الاتجاهات ولا يمنح الحرية المطلقة التي تؤدي إلى الباطل والرذيلة والظلم.... وخلاصة القول إننا إذا اعتبرنا الديمقراطية مذهباً اجتماعياً قائماً بذاته، فليس لنا أن نقول إنها من الإسلام، أو أن الإسلام يقبلها إذ هما مذهبان مختلفان في أصولهما وجذورهما وفلسفتهما ونتائج تطبيقهما»[٢٠].

وكل من نظر إلى الديمقراطية باعتبارها مذهباً اجتماعياً، وفلسفة فكرية، كان يرفضها بإطلاق، ومن الإسلاميين المعاصرين من لا ينظر إلى الديمقراطية إلا من هذه الزاوية لا غير، مثل، «محمد قطب» في كتابه «مذاهب فكرية معاصرة»، والشيخ «عمر عبد الرحمن»

---

(١٩) نظرات في الفقه السياسي، حسن الترابي، ص٧٢.

(٢٠) الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، محمد المبارك، بيروت: دار الفكر، ط٢، ١٩٧٠م. ص٨٢.

من مصر، وغيرهم...

ومن أظهر توافقه مع بعض جوانب الديمقراطية، أظهر أيضاً رفضه لها من زاويتها الفلسفية، كالسيد «محمد حسين فضل الله»[٢١]، حين يبحث نقاط الاختلاف بين الإسلام والديمقراطية في الخط العام. والدكتور «حسن الترابي»[٢٢]، حين يدرس مفارقات الشورى الإسلامية والديمقراطية الغربية وغيرهم كثير على هذه الرؤية.

أما التصور الأكثر حضوراً وشيوعاً في الفكر الإسلامي المعاصر، فهو التصور الذي يحاول أن لا يرفض الديمقراطية كلية، بل يأخذ جانب التفصيل والتفكيك. والملاحظ بصورة عامة أن وتيرة هذا التصور في تصاعد وارتفاع وظهر واضحاً خلال عقد التسعينات من القرن الأخير، في مقابل تراجع وانخفاض التصور الذي يأخذ المنحى الفلسفي الرافض للديمقراطية.

وقد عبر السيد «محمد حسن الأمين» عن رأي يقطع فيه الشك بين ثنائية القبول أو الرفض لمسألة الديمقراطية إذ يرى أن «الديمقراطية، بالرغم من نشأتها الغربية، تعتبر نظاماً حيادياً، أي من صنف العلوم والإدارة والتنظيمات التي تشكّل منجزات قابلة للتبني دون أن يكون في تبينها خطر على مكوّنات الهوية الخاصة، فضلاً عن الفرص الكبيرة التي تتيحها لإطلاق مخزونات الهوية وعناصر الإبداع الكامنة في عقل الأمة وروحها وعقيدتها... إن الديمقراطية ليست عقيدة ولا تتضمن موقفاً عقائدياً أو فكرياً محدداً بذاتها كالماركسية مثلاً، ولا تتضمن موقفاً رافضاً للعقيدة كالليبرالية مثلاً، إنها صيغة لتحويل الحرية إلى نظام حياة»[٢٣]. وقد صنّف بعض الكتّاب مثل «محمد عبد الجبار» هذا الرأي ضمن تيار جديد تفاعل «مع التطورات الفكرية والسياسية التي عصفت بالعالم خلال السنوات الأخيرة من عقد الثمانينيات وأوائل التسعينيات، والتي أدت إلى فك ارتباط كلمة الديمقراطية بظروف نشأتها التاريخية واطاراتها الفلسفية، حيث أخذ هذا التيار الجديد بالظهور في الساحة الإسلامية، وهو يعتبر أن الديمقراطية كلمة محايدة، تشير إلى منظومة محايدة ـ أيضاً ـ مما يعني ضرورة سحب التحفظات التي كان يوردها فريق من الإسلاميين عليها»[٢٤]. وحسب هذا الفهم فالتطور الذي حصل في العلوم الاجتماعية والانثروبولوجيا تطورت معه

(٢١) البلاد، السنة ١، العدد ٢٣، كانون الثاني / يناير ١٩٩١م.
(٢٢) نظرات في الفقه السياسي، حسن الترابي.
(٢٣) العالم، السنة ٩، العدد ٤١٧، شباط / فبراير ١٩٩٢م.
(٢٤) العالم، السنة ٩، العدد ٤٣٠، أيار / مايو ١٩٩٢م.

المكونات المفاهيمية للديمقراطية حيث خرجت من ارتباطها التاريخي والمجتمعي والفلسفي بأوروبا، وأصبحت متعالية ومتجردة عن شرائطها وملابساتها وظروفها وعلائقها التي رافقتها منذ نشأتها الأولى. فلا يصح عندئذ أن نقيس الديمقراطية الحديثة بتلك الديمقراطية القديمة، كما في اعتقاد أصحاب هذا الرأي.

وفي نظر «عباس محمود العقاد» فإن الديمقراطية نشأت من غير ارتباط بفلسفة ومذهب اجتماعي معين بل «إن الديمقراطية كانت في اليونان القديمة من قبيل الاجراءات أو التدبيرات السياسية التي تتقى بها الفتنة، ويستفاد بها من جهود العامة في أوقات الحرب على الخصوص، ولم تكن هذه الديمقراطية مذهباً قائماً على الحقوق الانسانية أو منظوراً فيه إلى حالة غير حالة الحكومة الوطنية، فهي على الجملة اجراء مفيد وتدبير لا محيد عنه لاستقرار الأمن في الدولة»[٢٥]. ويتفق «حسن الترابي» مع هذا الرأي إذ يرى أن «الذي عرفه التاريخ الأول من الديمقراطية المباشرة وغير المباشرة، ممارسات سياسية لم يستوعبها تنظير دستوري، إلا في نهاية القرون الوسطى، حيث اكتشف الفكر الأوروبي قاعدة دستورية يعبر بها عن أساس نظري للديمقراطية، وأحسب أنهم إنما تلقوا تلك النظرية التأصيلية للديمقراطية بأثر الاتصال بالفقه الإسلامي السياسي. وكان ذلك الفقه قد عرف جوهر الديمقراطية أو حكم الشعب،، يوم عرف المؤمنون بالله سبحانه وتعالى، وعرفوا علوية شرعه، ثم عرفوا انهم يستوون بعبادة الله ويتولون الخلافة في الأرض، فما قرره سوادهم الأعظم صدراً عن الإيمان بالشريعة كان أعلى مما قرره الفرد أو فئة من دونهم»[٢٦].

وقد ذهبت بعض الكتابات الغربية إلى أن بلاد الرافدين في العصور القديمة شهدت نوعاً مبكراً من الديمقراطية، وهناك من اعتبرها بأنها أقدم ديمقرايطة رسمية، حسب رأي «راوول مانغلابوس» في كتابه «إرادة الشعوب» حيث خصص فصلاً في هذا الموضوع عنوانه «بلاد ما بين النهرين: أقدم ديمقراطية رسمية».

الديمقراطية والموافقة النسبية

الفكر الإسلامي المعاصر في مساره العام لا يعلن رفضه ومعارضته للديمقراطية بصورة كلية وعلنية وصريحة. وكل من نظر إلى الديمقراطية بلحاظ مكوناتها ونسبيتها كان أقرب إلى التأييد من الرفض. ويكاد الجميع يتفق تقريباً مع الديمقراطية إذا تردد الخيار بينها وبين

---

(٢٥) الديمقراطية في الإسلام، العقاد، ص١٧.

(٢٦) نظرات في الفقه السياسي، حسن الترابي، ص٦١.

الدكتاتورية، أو كانت بينهما علاقة التقابل. ولعل من تحوّلات الفكر الإسلامي المعاصر هذا الدفاع عن الديمقراطية ولو نسبياً وجزئياً، لدرجة تصل أن يصدر الشيخ «يوسف القرضاوي» فتوى كما ينقل «فهمي هويدي» في الدفاع عن الديمقراطية إذ يعتبرها «من صميم الإسلام، كما أصدر فتوى أخرى في إجازة الأحزاب السياسية»[٢٧].

هذا التأييد النسّبي للديمقراطية ينفتح حتى على مكتسبات الديمقراطية الجديثة في الغرب، وفي هذا الصدد يقول الشيخ «محمد الغزالي» «من خصائص الديمقراطية الحديثة أنها اعتبرت المعارضة جزءاً من النظام العام للدولة! وأن للمعارضة زعيماً يعترف به ويتفاهم معه دون حرج! ذلك أن مالك السلطة بشر له من يؤيده وله من ينقده، وليس أحدهما أحق بالاحترام من الآخر... والواقع أن هذه النظرة تقترب كثيراً من تعاليم الخلافة الراشدة»[٢٨]. وحسب نظر الشيخ «محمد مهدي شمس الدين» الذي يعتقد «إن القول بأننا نرفض الديمقراطية بإطلاق وبمضامينها كلها، قول فيه مغامرة ولا يجد له سنداً في التشريع. كما لا يجوز بإطلاق أن نقول أن الديمقراطية بصيغها الغربية المختلفة مقبولة، بحيث نلغي دور الإسلام في التشريع، ونعتبر أن مصدر التشريع هو قرار البشر الممثلين في المجالس النيابية، فهذا غير صحيح»[٢٩].

ويتحول «محمد المبارك» الذي يرفض الديمقراطية كمذهب اجتماعي من الإطلاق إلى النسبية فيقول «إذا نظرنا إلى الديمقراطية على أنها اتجاه يحارب الفردية والاستبداد والاستئثار والتمييز، ويسعى في سبيل مصلحة جمهرة الشعب، ويشركه في الحكم وفي مراقبة الحكام وسؤالهم عن أعمالهم ومحاسنهم عليه، فالإسلام ذو نزعة ديمقراطية بهذا المعنى بلا جدال، أو أن للإسلام ديمقراطيته الخاصة به، أي نظامه الذي يمنع استبداد الحكام واستئثارهم ويمكّن الشعب من مراقبتهم ومحاسبتهم»[٣٠].

والديمقراطية في نسبيتها حين تقابل بالدكتاتورية، يقول السيد «محمد حسين فضل الله»، «إذا كانت القضية المطروحة هي الخيار بين النظام الديمقراطي وبين النظام الاستبدادي، ليختاروا الانسجام مع النظام الديمقراطي ويرفضوا النظام الدكتاتوري لأن الإسلاميين يستطيعون ممارسة حريتهم في الدعوة إلى الإسلام... بينما لا يملكون حرية

(٢٧) المجلة (لندن)، العدد ٦٤٠، أيار / مايو ١٩٩٢م.

(٢٨) السنّة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، الشيخ محمد الغزالي، ط٨، القاهرة: دار الشروق ١٩٩٠م. ص١٦٤.

(٢٩) العالم، السنة ٩، العدد ٤٣٠، أيار / مايو ١٩٩٢م.

(٣٠) الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، محمد المبارك.

الحركة على أكثر من صعيد في النظام الدكتاتوري»[٣١].

ومن يرفضون الديمقراطية بصورة مباشرة يؤيدونها نسبياً بصورة غير مباشرة، فإذا كان من ابعاد الديمقراطية احترام الرأي الآخر، والتعددية والتعايش السلمي بين الجماعات السياسية والفكرية، واعتماد لغة الحوار والتنافس السلمي ونبذ استخدام العنف في العلاقات السياسية، ورفض تمركز السلطة، وضمان الحريات العامة للناس وما أشبه. فهل هذه الأمور يمكن رفضها من ناحية العقل والمنطق؟ نعم قد تقبل هذه الأمور بعيداً عن مفهومية الديمقراطية، وحتى عن مفهومية المرجعية الفكرية الأوروبية، ولا ضير في ذلك.

وفي تحليل البعض أن إشكالية الجمود في فهم بعض الإسلاميين لمسألة الديمقراطية ترجع إلى ضعف أو قلة الاهتمام بالدراسات المعرفية الحديثة كالعلوم الاجتماعية والانثروبولوجيا، إذ أخرجت هذه العلوم الديمقراطية ومسائل أخرى من إطار الجغرافيا والتاريخ، وحوّلتها إلى ظاهرة إنسانية عامة. وقد يتبادر إلى الذهن أن هذا الرأي بصيغته البيانية، قد يطرحه من هو خارج الإطار الإسلامي ليوظفه في نقد المشروع الإسلامي. والحال أن هذا الرأي هو من داخل الإطار الإسلامي.

الديمقراطية في منهج عمل الإسلاميين

لا يمكن الحديث عن الديمقراطية كمنهج عمل عند الإسلاميين من غير لحاظ الأوضاع السياسية وتناقضاتها في العالم العربي والإسلامي. فبعض الأقطار العربية من عهد الاستقلال، فتحت فرص العمل السياسي لمختلف التيارات الفكرية والسياسية ما عدا الجماعات الإسلامية، وبعض هذه الجماعات سلك نهجاً يعتبر في العرف السياسي غير ديمقراطي، لأنها كانت مدفوعة إلى هذا الاختيار بعد أن أغلقت عليها الأبواب كافة.

والجماعات الإسلامية ليست على منهج واحد، فكل جماعة لها اجتهاداتها السياسية في اختيار منهج العمل. لاعتبارات ترتبط بالشروط الموضوعية للمكان والزمان، والمنظور السياسي والاستراتيجي في تقويم المرحلة ومقتضياتها، ومستوى الخبرة والتجربة إلى غير ذلك. فهناك من الجماعات الإسلامية من لا يؤمن بالديمقراطية كمنهج عمل، بناء على خلفيات ومنطلقات فكرية وسياسية، ومن هذه الجماعات «الجهاد الإسلامي في مصر». فقد جاء في كتاب «الفريضة الغائبة» وثيقة التنظير الفقهي عندهم: «إن القوة هي السبيل

(٣١) المنطلق (بيروت)، العدد ٦٥، نيسان / ابريل ١٩٩٠م، ص١٨.

الوحيد لعودة الإسلام، مع رفض فكرة الإصلاح عن طريق تولي المناصب والمراكز في الدولة، ورفض فكرة الدعوة بالحكمة وإقامة قاعدة جماهيرية عريضة كسبيل لإقامة الدولة الإسلامية»[٣٢]. وهناك من الجماعات الإسلامية من أعلنت تقبلها للديمقراطية كمنهج عمل ـ مثل حركة النهضة في تونس، وفي هذا المجال يقول «راشد الغنوشي» إن «الحركة لم تتراجع عن المسار الديمقراطي بل اعتبرت أن الخيار الديمقراطي خيار أصيل، وأن الديمقراطية ليست بضاعة غربية وإنما بضاعتنا التي ردّت إلينا، وأن أهم فشل عاناه تاريخنا هو أن الشورى ظلت قيمة أخلاقية عليا ولم تتحول إلى مؤسسة سياسية، فالغرب هو الذي حوّل الشورى إلى نظام للدولة وليس مجرد قيمة سياسية، رغم ما يؤخذ على النظام الديمقراطي بسبب مضامينه العلمانية، وليس بسبب الجهاز السياسي الديمقراطي من برلمان وانتخاب وتداول على السلطة واستفتاء. ونحن لا يعسر علينا أن نثري بل أن نفرغ هذا الجهاز السياسي الذي هو تجسيد للشورى، نفرغه من مضامينه التغريبية العلمانية وأن نسبغ عليه المضامين السياسية. وهكذا عملت الحركة على تأصيل قيمة الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية وقيمة النضال الوطني»[٣٣].

وفي مكان آخر يقول «الغنوشي»: «إن المشروع السياسي للحركة الإسلامية في تونس، يقوم على جملة من التوجهات، تسعى لتأصيل الحرية والديمقراطية كمدخل لإصلاح المجتمع، وهو مشروع مجتمع مدني يقوم على التعددية السياسية والثقافية»[٣٤].

ومن الإسلاميين من يشكك في الديمقراطية التي تطبقها بعض الدول فـ«الديمقراطية ليست وسيلة للوصول إلى الحكم في ظل هذه الحكومات القائمة بل هي لعبة ـ ليس أكثر ولا أقل ـ لإلهاء الحركات الإسلامية وابعادها عن الوسيلة الحقيقية للتغيير»[٣٥]. وفي مقابل هذا الرأي، هناك من يطالب بأن تحتل الديمقراطية قمة أولويات الحركة الإسلامية. وعن هذا الرأي يقول الكاتب «فهمي الشناوي» إن «طرح الديمقراطية من أولويات الأولويات في السياسة الإسلامية، وفي الأدبيات الإسلامية، وفي الثقافة الإسلامية. وعجيب أن نضطر إلى هذا اضطراراً بعد أن أثبتت التجربة الواقعية على مستوى العالم كله والأجناس كلها مدى ما حققته الديمقراطية وحدها من رخاء لأهلها وسيادة لشعوبها».

(٣٢) الحركة الإسلامية في مصر: رؤية واقعية لمرحلة السبعينات، صالح الورداني، القاهرة: دار البداية، ١٩٨٦م، ص١٦٨.
(٣٣) مجلة الإنسان (فرنسا)، السنة ١، العدد ١، نيسان / ابريل ١٩٩٠م.
(٣٤) جريدة الشعب (مصر)، ١٩٩٠/٧/١٧م.
(٣٥) مجلة العالم، السنة ٧، العدد ٣٥٧، كانون الأول / ديسمبر ١٩٩٠م.

وكثيراً ما وجه الاتهام للإسلاميين بأنهم أعداء للديمقراطية، ولا يؤمنوا بها لا على مستوى النظرية ولا على مستوى المنهج، وان وجودهم يهدد مستقبل الديمقراطية، والغريب أن تجد من ينعت الإسلاميين بأوصاف عدائية لا تستند إلى أي أساس موضوعي، كالذي يطرحه «خليل علي حيدر» حين يقول «ثمة تشابه عجيب، ومخيف في الوقت ذاته، بين حركة الأحزاب الدينية في العالم الإسلامي والحركة الفاشية في إيطاليا وألمانيا. وسواء نظرنا إلى وجوه التشابه في مجال الظروف الموضوعية المحيطة بالحركتين أو الأطروحات الفكرية والممارسة العملية المتوقعة على مستوى الحزب والدولة»[٣٦].

ومن الواضح أن هذا الموقف وأمثاله، إنما ينطلق من موقف عدائي أيديولوجي أو سياسي مفرط في الأصولية تجاه الإسلاميين، كم أن الموقف ليس ديقيقاً لمن يحاول تعميم النظرة على الإسلاميين بإطلاق، وانهم لا يؤمنون بالديمقراطية، وكثير من هذه المواقف يفتقد الوضوح والإطلاع. وقد نجد تعمداً عند البعض حين يركز على النماذج التي لا تؤمن بالديمقراطية ويهمل النماذج التي تلتزم بالديمقراطية ولا يكون لها ذكر. ولهذا يشتكي بعض الإسلاميين من عدم انصافهم من قبل بعض الاتجاهات الفكرية والسياسية الأخرى. ولعل التيار القومي العربي هو الوحيد من كل التيارات الأخرى، الذي أخذ يتعامل خلال السنوات الأخيرة من حقبة الثمانينات بتفهُّم ووضوح واعتدال مع الإسلاميين، ويدرك دورهم التاريخي وحضورهم الجماهيري وفاعليتهم السياسية وشرعيتهم الوطنية. وهذا ما نلمسه في ندوة «الحوار القومي ـ الديني»[٣٧] التي نظّمها مركز «دراسات الوحدة العربية» في القاهرة عام ١٩٨٩. وارتقت هذه العلاقات إلى أرفع مستويات الحوار والتفاهم والتنسيق مع لقاءات «المؤتمر القومي ـ الإسلامي» الذي عقدت دورته الأولى في بيروت سنة ١٩٩٤م.

الخلاصة

إن الفكر الإسلامي المعاصر يحاول أن يقدم فهماً جديداً أكثر وعياً ونضجاً تجاه مسائل فكرية وسياسية عديدة، نتيجة التراكمات التاريخية، وتطور مستويات الخبرة والنمو، وتحولات الواقع. ومن هذه المسائل الديمقراطية، وهذا ما يمكن أن يلمسه المتابع والمراقب للأدبيات الإسلامية المعاصرة. وإذا كان التيار الغالب في الحقب الماضية هو الذي يتعامل

(٣٦) مستقبل الحركة الدينية، خليل علي حيدر، الكويت: المركز الوطني للمعلومات والأبحاث، ١٩٨٥م، ص٩١.
(٣٧) الحوار القومي ـ الديني: أوراق عمل ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت: المركز، ١٩٨٩م.

بسلبية تجاه مسألة الديمقراطية فإن التيار الغالب في الوقت الحاضر هو الذي يتعامل بإيجابية مع المسألة الديمقراطية، كما نستكشف ذلك وصفاً ومسحاً في الواقع الإسلامي، وإن الفهم الإسلامي للديمقراطية يلحظ فيها هويتها العربية والإسلامية بعيداً عن رواسب العلمانية والثقافات الأوروبية، كما «أن المسألة الديمقراطية في تجربة الحركة الإسلامية تم حملها وولادتها أو زرعها وتربيتها في البيئة المحلية وبمواد خام وطنية أي ليست ـ في أصلها ـ مستوردة»[٣٨].

وإن التيارات الفكرية الأخرى من جهتها مدعوة لإنصاف الإسلاميين بمعرفة قضاياهم ومواقفهم وأفكارهم من مصادرهم لا من مصادر خصمهم...

(٣٨) العالم، السنة ٧، العدد ٣٥٧، كانون الأول / ديسمبر ١٩٩٠م.

الفصل الثالث

الحداثة

في العقدين الآخرين من القرن العشرين، تزايد حضور خطاب الحداثة في الأدبيات العربية، بصورة ملحوظة، يبعث على البحث عن تفسير موضوعي يرتبط بنوعية التغيرات، وما إذا كانت معرفية ذات علاقة بالأفكار والمفاهيم، أو موضوعية ذات علاقة بالوقائع والظروف. والذي يظهر من هذه التغيرات أنها ذات علاقة بعناصر سياسية بالدرجة الأولى، لا أقل في نطاق العالم العربي والإسلامي، وقد تكون على علاقة بعناصر معرفية، لكنها العناصر الأقل تأثيراً، وارتباطها، هو في نطاق التثاقف الخارجي. والبواعث هذه المرة ـ كما سوف يتضح ـ انفعالية أكثر من كونها منهجية. وحتى لا نقع في تهكم غير مستحسن أو استباقي، فإن التفسير الذي نركن إليه هو من داخل خطاب الحداثة وليس من خارجها. ولعل من أكثر التفاسير شيوعاً، التفسير الذي يربط عودة الحداثة بالانبعاثات الإسلامية والتبشير بالدولة الإسلامية، الذي يفهم منه حسب هذا التفسير على أنهّ يهدد مستقبل الحداثة، ويشكل خطراً عليها، وعلى المكتسبات التي حققتها أو المفترض منها أن تحققها، منذ ما سمي بصدمة الحداثة التي يؤرخ لها في الفكر العربي الحديث مع حملة نابليون على مصر سنة ١٧٩٨م. يأخذ بهذا التفسير الدكتور «محمد عابد الجابري» الذي يرى أن من أسباب عودة الحداثة «اكتساح الصحوة الإسلامية للساحة الثقافية عندنا، وطرحها كبديل. مما دفع البعض للحديث عن الحداثة ومحاولة الدفاع عنها من جديد»[1].

وحسب الدكتور «هشام شرابي» «يجد المثقفون العلمانيون العرب أنفسهم اليوم بكافة أنماطهم وتياراتهم وحركاتهم في مأزق حاد ينبثق من نوعين من التناقض الفكري والحضاري، أولهما داخلي، ويتناول المجابهة العلمانية ـ الأصولية»[2] والثاني الذي يقصده «شرابي» خارجي، يرتبط بالموقف تجاه الغرب على أعتاب القرن الجديد حيث يدعو لتحقيق

(١) السفير (بيروت) الاربعاء ١٩٩٤/٤/٢٧م، حوار مع الدكتور محمد عابد الجابري.

(٢) المستقبل العربي (بيروت) السنة السادسة عشرة، العدد ١٧٥، سبتمبر ١٩٩٣م، ص٣٠.

حداثة مستقلة. ويعبر عن هذا التفسير بصورة واضحة أحد الكتاب العرب بقوله: «في الخطاب العربي المعاصر تنتعش بعض المفاهيم، من هذه المفاهيم، الديمقراطية، الحداثة، أو كما يفضل بعضهم استخدام لفظ العصرنة، وغالباً ما يستخدم هذا المفهوم كرد فعل على خطاب ما يسمى الدولة الإسلامية. وهكذا أضحى استخدام هذه المفاهيم ليس فقط للخروج من حالة التخلف وما يستتبعها، لكن لتفادي ما ستؤول إليه وضعيتنا في حال قيام دولة دينية»(٣).

والعامل الآخر الذي يطرحه البعض في عودة خطاب الحداثة هو انشغالات الغرب بمقولة «ما بعد الحداثة». وفي العادة فإن ما يشغل المثقف الغربي والأدبيات الغربية ثقافياً وأدبياً، يتحول إلى مادة اشتغال عند المثقف العربي، خصوصاً بالنسبة للذين يعتبروا الفكر الأوروبي مرجعيتهم المفاهيمية. ولاشك أن هذا التفسير يكشف عن حالة انفعالية قد تصل إلى نوع من التحريضية في خطاب الحداثة، الحالة التي هي على خلاف تام، مع العقلانية التي تبشر بها الحداثة، وتعتبرها من ركائز بنيتها الأساسية.

ومن الصعب أن يتنكر خطاب الحداثة لهذه الحالة الإنفعالية والتحريضية لشدّة ظهورها، وحسب وصف البعض «إن استخدام المفاهيم بهذا التعارض التناحري هو الذي يفرغها من محتواها الحقيقي، إذ يتخطفها السياسي ويتم سحبها من ساحة المفكر الثقافي، وتعود إليه مشحونة بتبسيطية مخلة بأسسها النظرية، وبانفعالية سياسية سرعان ما يدخل السياسي بها المعترك الفكري والسياسي بالمضامين نفسها المعطاة لهذه المفاهيم، ويسهم في الغلو في تسييسها من دون أن يحللها أو ينقدها من موقعه كمثقف أو عالم»(٤). وهذا معناه أن تتحول الحداثة إلى ايديولوجية، كباقي الأيديولوجيات الأخرى، كالاشتراكية وغيرها. بعد أن كانت نقداً وتجاوزاً لطبيعة الأيديولوجيات ومكوناتها المناهجية. وبدل أن تصبح وسيلة إنماء وتقدم كما يريد لها أصحابها، تتحول إلى وسيلة صدام وصراع.

الحداثة والسلطة

حسب ما يؤرخ له في الفكر العربي الحديث، فإن أول تجربة بدأت مع الحداثة، كانت في عهد «محمد علي باشا» بمصر، في النصف الأول من القرن التاسع عشر الميلادي. التي يصورها الفكر العربي باعتبارها التجربة التي كان من الممكن لها أن تؤسس الدولة العربية

(٣) المستقبل العربي (بيروت) السنة السادسة عشرة، العدد ١٨٠، فبراير ١٩٩٤م، ص٢١.
(٤) المصدر نفسه.

الحديثة الأولى في ذلك العصر، وتقود مشروع النهضة العربية، والتقدم والتحديث في المجتمعات العربية، خصوصاً وأن هذه التجربة، كانت مدعمة بمشروع ثقافي، هو في نظر الفكر العربي من بواكير ثقافة التنوير العربية، لكونه مستوعباً وتوفيقياً بين القديم والحديث، وهو المشروع الذي عبر عنه «رفاعة الطهطاوي» [١٢١٦ـ ١٢٩٠هـ / ١٨٠١ـ١٨٧٣م]، الشيخ الأزهري، الذي رافق أول بعثة علمية مصرية إلى باريس بطلب من «محمد علي»، وأقام في العاصمة الفرنسية خمس سنوات [١٨٢٦ـ١٨٣١م]. والفشل الذي وصلت إليه هذه التجربة، يفسره البعض بما حصل لها من اجهاض خارجي، كان له أثره السلبي على الفكر العربي، الأثر الذي يعادل أو يزيد مقدار التفاؤل الذي كان منتظراً منها.

وهكذا في تجربة «خير الدين التونسي» [١٢٢٥ـ١٣٠٥هـ/ ١٨١٠ـ١٨٩٠م] في تونس، التجربة المشابهة إلى حد كبير مع التجربة المصرية، والمتقاربة منها زمنياً. فالتحديث الذي قاده «خير الدين التونسي» إنما جاء من داخل السلطة بعد أن تولى الوزارة الأولى آنذاك.

السلطة التي تدير التحديث، هي المستفيدة منه بدرجة أساسية، بتوظيفه في تدعيم آليات السيطرة على الأمة، وفي قمعها واستبدادها أحياناً. وهذا يتأكد إذا ما عرفنا أن أكثر ما يتركز عليه التحديث في العالم العربي هو المؤسسة العسكرية، والتي منها بدأ التحديث، كما في تجربة «محمد علي» في مصر، و«خير الدين التونسي» في تونس. ولهذا ينبه الدكتور «برهان غليون» من تحكم السلطة بالحداثة بقوله: «للحداثة وجه آخر اجتماعي، هو كيف يمكن للحداثة أن تحصل دون أن تكون وسيلة لتعظيم قدرة أصحاب الشأن والسلطة، وزيادة تسلطهم واحتكارهم. مثلاً كيف يمكن أن نحدث الدولة دون أن تصبح وحشاً مفترساً يحصي على الناس أنفاسهم وكيف يمكن أن نوجه الحاسب الإلكتروني نحو القطاعات المنتجة بدل استخدامه في النشاطات المتعلقة بالأمن الداخلي. أي باختصار كيف يمكن ضبط عملية التحديث حتى لا تكون وسيلة بيد طبقة لاخضاع واستغلال الطبقات الأخرى. وهذه ليست مسألة بسيطة، إنها تتعلق بأهم قضية، قضية السيطرة على التحديث والتحكم به وتوظيفه»[٥].

ومثقفوا الحداثة في العموم كانوا على ارتباط بالسلطة، وهو ارتباط نسّبي يختلف من إنسان لآخر، ومن جماعة لأخرى، ولعل في قناعة الغالبية من هؤلاء، ان التحديث إنما يبدأ من السلطة. وأن بالامكان توجيه وتحريك بعض قدرات الدولة في إدارة التحديث داخل المجتمع.

(٥) اغتيال العقل، د. برهان غليون،القاهرة، مكتبة مدبولي، ص٣٠٢.

والذي حصل في التجربة العربية الحديثة والمعاصرة أن السلطة افترست المثقف ودجنته، وامتصت ما عنده من فاعلية وابداع، وأجهضت ما يحمله من طموحات وتطلعات باتجاه التقدم الاجتماعي والتطور الشامل، وهذا ما يعكسه اتساع دائرة الجدل الذي لا يكاد ينتهي في الأدبيات العربية المعاصرة حول اشكالية العلاقة بين المثقف والسلطة.

وحينما دخلت السلطة في بعض البلاد العربية في صدام مع المشروع الإسلامي والتيارات الإسلامية، وظفت لهذا الصدام شعارات الحداثة، واعتبرت أن هذا الخصم إنما يريد أن يرجع بالبلاد إلى عصور القرون الوسطى، وإلى ما هو ضد التنوير ويشكل خطراً على مستقبل التقدم، وعلى كل المكتسبات الحضارية. وهنا وجد تيار الحداثة نفسه، خصوصاً التيار الشيوعي والعلماني المتطرف في صف واحد مع هذه السلطات في مواجهة التيار الإسلامي.

ولهذا يحذر الدكتور «شرابي» من أن تكون الحداثة «أداة قمع في يد الأنظمة الحاكمة، وأنها ترفض لعب دور الحليف الموضوعي للنظام الغربي الجديد في حربه ضد الحركات الإسلامية»[٦].

الحداثة والمجتمع

التقدم لا يتحقق إلا كإنجاز اجتماعي. قد يبدأ من الفرد، أو النخبة، أو السلطة، لكنه لا يتحول من القوة إلى الفعل إلا بحركة المجتمع، حين يكون مستوعباً لفلسفة التقدم وفاعلاً في تحققه. أما إذا انفصل التقدم عن المجتمع، وارتبط بالسلطة أو بطبقة معينة، فإنه يكون مشوّهاً ومبتوراً ولا يعطي منجزاته الشاملة والعامة. والحداثة مع أنها فلسفة التقدم كما يعبر عنها خطابها، وتمهد لهذا التقدم بخلق بنية تحتية في المجتمع قوامها العقلانية والديمقراطية والعلمانية والقطيعة مع الماضي إلا أنها في واقعيتها تمثل خطاب النخبة وليس خطاب المجتمع. وهي على هذا الحال منذ ما عرف في الفكر العربي الحديث بصدمة الحداثة مع بداية القرن التاسع عشر الميلادي وإلى هذا الوقت مع نهاية القرن العشرين. فالمجتمع العربي والإسلامي لا يعي ولا يدرك ماذا تعني الحداثة؟ وما هي دلالات هذا المفهوم؟ ومن أين جاء؟ وعن أي مرجعية فكرية واجتماعية ينتسب؟ وما هي مقاصده وغاياته؟ وكيف يُشارك في إنجازه؟ إلى آخر الأسئلة التي لا تجد لها إجابات واضحة وفاعلة عند الفئات المختلفة التي يتشكل منها المجتمع.

---

(٦) المستقبل العربي. مصدر سابق، ص٣٥.

فالمجتمع الذي لا يدرك فلسفة التقدم على قاعدة الحداثة، هل يمكن ان يندفع ويشارك في صنعه؟ وأي تقدم هذا الذي لا يشارك المجتمع في تحقيقه؟! والحداثة التي تطرح نفسها على أنها خطاب التقدم، تحولت من إشكالية ترتبط بالتغيير الاجتماعي أو التقدم الاجتماعي، إلى إشكالية فكرية فلسفية، محيطها النظريات والأفكار وليس الواقع والمجتمع. الحالة التي جعلت الحداثة تفقد مع مرور الوقت مصداقيتها ومبرراتها للتقدم، وتلقي بتبعات الفشل على الأمة التي لا تقبل أن تخرج عن تقاليدها وتمسكها بالماضي، والموروث الذي يحكم ذهنيتها حسب خطاب الحداثة. ومن داخل هذا خطاب، يقول «برهان غليون»: «إن ايديولوجية الحداثة قد نشأت لتساعد المجتمع على عقلنة هذه الحركة. إذ لا يستطيع المجتمع أن يقوم بنشاط واسع وبمبادرات وتغييرات تأريخية كبرى دون أن يسجلها في سجله العقلي، ويجعلها واعية وشفافة ومدركة ومن ثم مقبولة. وأن قيمة هذه العقلنة تنبع دائماً من قدرتها على إعطاء آفاق أوسع للحركة، وحل المشكلات الثقافية أو المادية التي يمكن أن تقف عقبة أمامها. لكن بقدر ما تحولت هذه العقلانية في العالم العربي إلى ايديولوجية فئة اجتماعية، وأصبحت تحدد إطار واستراتيجية صراعها مع الفئات الأخرى، فقدت شيئاً فشيئاً طابعها الموضوعي، أي قدرتها على التحكم بالممارسة التحديثية، وضبطها والسيطرة على آثارها السلبية، وتحولت إلى دعوة عقلية، فلم تعد تهتم بالنهضة وشروطها وإنما أصبحت تدافع عن مشروعية الحداثة، وبمعنى آخر، مشروعية وجود الفئة الاجتماعية المتماهية معها والنظام الاجتماعي ـ السياسي ـ الذي يتيحها. فأصبحت معاصرة هذه الفئة للحضارة هي أيضاً بديل معاصرة المجتمع لها وعائقاً أمام تطور الحداثة نفسها، أي أمام النهضة»[٧]. والحداثة التي اعتقدت أنها دعوة للتقدم، أعطت لنفسها كل مبررات الشرعية حتى لو فرضت نفسها على المجتمع بطريقة قسرية واستبدادية، الطريقة التي انتقدها البعض في ندوة «الإسلام وما بعد الحداثة»، حيث جاء فيها «ان الخطر يكمن في السماح باستخدام هذه الظاهرة لتبرير السلوك الغامض وأكثر أنواع السلوك الاجتماعي أو السياسي غير الديمقراطي. وقد حدث هذا الاستهلاك السلبي في الحداثة نفسها. إذ تبنّى مثقفونا الحداثة دون النظر داخلياً إلى التغييرات العميقة التي يجب حدوثها في مجتمعاتهم. وغالباً ما آمنوا بأن الحداثة يمكن فرضها قسراً إلى أن عادت بنتائج عكسية»[٨]. ويرى الدكتور «حسن صعب»: «ما دام التحديث ضرورة للتقدم، والتقدم

(٧) اغتيال العقل، مصدر سابق، ص٢٩٦.

(٨) نظم هذه الندوة مركز الفنون المعاصرة في لندن ضمن فعاليات الأسبوع الثقافي، كوكب ١٩٩٢م. أنظر الشرق الأوسط (لندن) السنة الخامسة عشرة، العدد ٥١٠٢، ١٩٩٢/١١/٦م.

يجري بالسرعة الخارقة التي نشهدها، فإن التمهل في إزالة عوائقه باسم التدرج أو التطور هو إيغال في التخلف بوعي وبدون وعي»[9]. وفي مكان آخر يقول: «إن التحديث طريق ثوري للتقدم. انه يتطلب تغيرات نوعية وكمية سريعة في الفكر والسلوك، وليس هناك من يماري اليوم في ثورية التحديث أو ثورية الانتقال من التخلف إلى التقدم... وليس النضال في سبيل التقدم، أي في سبيل التحديث أقل خطراً من النضال في سبيل التحرر السياسي. ولذلك يبدو العنف فيه حقاً للإنسان المناضل أو الثائر في سبيله إذا تعذر عليه سبيل الاقناع السلمي»[10]. يعلق «برهان غليون» على هذا الرأي بقوله: «نستطيع أن نقول ان هذه الفتوى قد وجدت أكثر من أذن صاغية لدى أكثر من نصير للتقدم العربي بالمعنى المذكور. بل إن هناك من فسر هذا النداء كدعوة إلى الرقابة على الضمير وتشريع تغيير وتبديل اعتقادات الناس قسراً كما في القرون الوسطى»[11].

من جانب آخر إن التحديث ساهم في تعزيز الفوارق الاجتماعية داخل الأمة، بعد تركزه بصورة كاملة على مجتمع المدينة، وإهمال شبه كامل لمجتمع القرية. وتضاعفت وتوسعت هذه الفوارق التي تولدت منها مضاعفات خطيرة على المدينة والقرية بأشكال مختلفة ومتفاوتة. هذه الفوارق تتعدد بين مجتمع غني في المدينة، ومجتمع فقير في القرية. بين مجتمع يعيش على التجارة والصناعة، ومجتمع يعيش على الزراعة والرعي، بين مجتمع الأكثرية فيه متعلمة، ومجتمع الأقلية فيه متعلمة، بين مجتمع تتوفر فيه الخدمات ووسائل الرفاه، ومجتمع يفتقد هذه الخدمات ووسائل الرفاه بالشكل الذي هي عليه في المدينة. والاشكالية التي تطرح على مستوى العالم الذي يقسم بين عالم الشمال وعالم الجنوب، العالم المتقدم والعالم المتخلف، هذه الاشكالية التي ننتقدها بشدّة، نحن نمارسها ونعيشها ونعززها داخل مجتمعاتنا العربية والإسلامية. ففي هذه المجتمعات عالم الشمال وهو المدينة، وعالم الجنوب وهو القرية. وحين بدأت هجرة الاضطرار وليس الاختيار من القرية إلى المدينة، بعد أن ضاقت القرية بأصحابها وانسدت على الكثيرين منهم أبواب الرزق، وجد أهل القرية أنفسهم غرباء في مجتمع المدينة، وكأنهم في مجتمع لا يمتون له بصلة نتيجة الفوارق الواسعة والعميقة، والأعمال التي كانت تنتظرهم هي من النوع الوضيع والمجحف والقاسي، والتي تجعلهم تحت رحمة أرباب العمل. ومن يرجع منهم إلى قريته، بعد أن يقطع مسافات طويلة،

---

(٩) تحديث العقل العربي. د. حسن صعب، نقلاً عن كتاب: اغتيال العقل، ص١٩٥.
(١٠) المصدر نفسه، ص١٩٥.
(١١) المصدر نفسه، ص١٩٥.

غير معبدة في الغالب، وهو يحمل معه أجور قليلة، وانهاك شديد لا يطاق، يغذي في داخله القهر الذي قد ينفجر تحت أي ظرف. وبسبب هذه الأوضاع البائسة انغمس البعض في مستنقع الجريمة ووضع نفسه على حافة الخطر.

فالتحديث في البلاد العربية كان مشوّهاً وفوقياً ويفتقد جودة التخطيط، ولم يكن متوازناً بحيث يضيق مساحة الفوارق الاجتماعية، وبدل أن يرتقي بالحلقات الضعيفة ويرفعها إلى مستويات الحلقات القوية، كانت النتائج عكسية تماماً في تعميق الفوارق وتوسيعها. ومن الغريب حقاً تلك الأفكار التي يطرحها بعض المثقفين العرب، وتصور ان الخطر الذي يتهدد الثقافة العربية هو تقدم القرية على المدينة، نتيجة الهجرة المكثفة والمتزايدة والعشوائية، التي تفتقد البرمجة والتخطيط، من القرية إلى المدينة، الوضع الذي أصبح معه تزايد سكان الريف عددياً على سكان المدينة، في داخل المدينة نفسها. والذي كان من نتائجه حسب هذه الأفكار، عودة وتقدم اللغة العامية بعد أن كانت في تراجع وانحسار في داخل المدينة، وعودة ثقافة التقاليد والتراث على حساب ثقافة التقدم والحداثة. هذا النوع من الأفكار يفتقد العلمية والدراية الموضوعية، فبعد الإهمال العلمي والتربوي لمجتمعات الريف نأتي ونحملهم تبعات لا قدرة لهم عليها، ونسقط عليهم الأحكام القاسية كيفما كانت.

في بريطانيا أصدر الباحث بجامعة «اوكسفورد» «جون كاري» كتاباً بعنوان «الحداثة ضد الجماهير» كشف في هذا الكتاب عن نزعة العداء في الأدب الروائي للجماهير. فالروائي البريطاني «ج.هـ. ويليز» كان يفكر بالقضاء على الجماهير إما بالطاعون أو بالقنابل النووية. والروائي «د.هـ.لورنس» الذي اشتهر بروايته «عشيق الليدي تشاتري» كان يريد إحراق الجماهير داخل مقطورة كبرى يعدها لهذا الغرض. والشاعر الأيرلندي «بيتس» الحائز على جائزة نوبل للآداب، كان يأمل في أن يندثروا في حرب سماوية تواجههم فيها الطبقات المتعلمة. وذلك كله ضرباً من الحلول الانتقامية التي فكر فيها أساطين الكتاب في بدايات القرن العشرين لمواجهة صعود الصحافة وطغيانها ونجاحها في إقتناص آلاف القراء. لهذا فالمؤلف لا يألو جهداً في الكشف عن دور المثقفين في تحويل أدب الحداثة إلى أدب النخبة. مقابل استئثار الصحافة الشعبية على نحو خاص بملايين القراء الذين يطلق عليهم هؤلاء المثقفون اسم الدهماء بينما تدعوهم الصحافة جماهير القراء[١٢].

فالحداثة في الأصل هي «حداثة دولة ومجتمع نخبوي مازالت مرتبطة منذ نشأتها بصعود

(١٢) أنظر الشرق الأوسط (لندن) العدد ٥١٥٧، الأحد ١٠ يناير ١٩٩٣م.

فئة اجتماعية ـ ثقافية، وبفقدان الجماعة الأهلية لكل توازناتها المادية والمعنوية وسيطرتها على مصيرها. ورغم كل النقد الذي تعرضت له الدولة الحديثة، فإن الفكر العربي الحديث لايزال يعتبر الدولة هي طريق التقدم الذي يوصل إلى الحرية والعقلانية والحداثة»[١٣].

الحداثة والهوية

الأمة التي تراهن على هويتها هي أمة تضيّع شخصيتها وتنقطع عن جذورها، وأكبر خطر وأعظم انحدار تمر به الأمم حين تضيّع شخصيتها وتنقطع عن جذورها، لأنها في هذه الحالة تكون معرضة للتفكك والانهيار الذي قد يصاحبه الصراع والنزاع.

حديث الهوية بدأ في العالم العربي والإسلامي نتيجة الاحتكاك بالغرب، وبسبب الثقافات والايديولوجيات الوافدة من خارج حاضرتنا الإسلامية لأن أول ما اصطدمت به تلك الثقافات هو هوية الأمة، الاصطدام الذي كشف عن التعارض وعدم الانسجام المعوق والمعرقل لمشروعات وتطلعات تلك الثقافات والأيديولوجيات. من هنا بدأت تطرح إشكاليات الهوية في الفكر العربي مع شريحة صغيرة هي شريحة المثقفين.

كان يفترض بنا أن نكون نحن بوجه خاص الأمة التي لا تواجه إشكاليات في الهوية، فالإسلام الذي استطاع أن يجمع ويوحد الشعوب والأعراق واللغات والقوميات المختلفة والمتناحرة والمتصادمة في أمة إسلامية واحدة، بصورة أذهلت العالم، وأذهلت الباحثين والدارسين والمستشرقين، في قدرة الإسلام على أن يصهر هذه القوميات والأعراق في أمة واحدة، مع ما بينها من فوارق وتباعد شديدين، وهذا من أبرز المنجزات الحضارية التي حققها الإسلام، ونكاد اليوم أن نفرّط فيها، بهذه الإشكاليات التي تثار حول الهوية. كما ان الإسلام صنع لهذه الأمة حضارة، هي من ارقى الحضارات التي مرت على التاريخ الإنساني، حيث أعلت من قيمة الإنسان وكرامته، وحمّلته مسؤولية الاستخلاف وساهمت بانبعاثات حضارية استفاد منها العالم كله، بما في ذلك الحضارة الأوروبية الحديثة.

إن الإسلام ميز هذه الأمة برسالة ربانية، شاملة، ثابتة وخالدة، ومحفوظة من الله سبحانه وتعالى، فنحن أمة عندنا القرآن وهو نور وهدى ورحمة للعالمين. فهل نرتضي لنا هوية غير الإسلام، أو نشكك في هويتنا، ونحولها إلى مادة للجدل والسجال. ان من أخطر الاشكاليات الفكرية التي طرحت في العالم الإسلامي خلال القرنين الآخرين، كانت

---

(١٣) الخطاب العربي المعاصر. فادي اسماعيل، بيروت، المؤسسة الجامعية، ١٩٩٣م، من اصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، ص١٤٦.

إشكالية الهوية، خصوصاً بعد تفوق الغرب وصعود حضارته وتوسعه في العالم، وسيطرته على وسائل الاتصالات وتكنولوجيا الاعلام وشبكات المعلومات ذات التأثير الواسع والخطير على الثقافات والهويات في ظل دعوات اللحاق بركب الحضارة والذوبان في الحداثة.

وفي التاريخ العربي الحديث تعتبر مصر من أكثر الدول العربية التي واجهت إشكاليات الهوية في انتماءاتها الفكرية والتاريخية، ومرت بجدالات وسجالات احتجاجية ساخنة تعتبر من أشدّ المعارك الفكرية والسياسية التي مرت على المنطقة العربية. فقد دعا الدكتور «طه حسين» [١٣٠٦ـ١٣٩٣هـ/ ١٨٨٩ـ١٩٧٣م] في كتابه «مستقبل الثقافة في مصر» صدر سنة ١٩٣٨م بالقاهرة، إلى ربط مصر بحضارة البحر الأبيض المتوسط، بحيث تكون على حد تعبيره قطعة من أوروبا، وانتقد العرب ووصفهم بالغزاة إلى جانب الفرس واليونان والأتراك. هذه الدعوة فجر بها أكبر معركة فكرية في مصر عام ١٩٣٣م، حين كتب في أحد مقالاته بجريدة «كوكب الشرق»: «إن المصريين قد خضعوا لضروب من البغض وألوان من العدوان، جاءتهم من الفرس واليونان وجاءتهم من العرب والترك والفرنسيين». و«لقد هبت العاصفة بعد هذه العبارة واستمرت أكثر من ثلاثة شهور، وقود الصحف لم يتوقف على اختلاف ألوانها في مصر والبلاد العربية»[١٤].

وقبل «طه حسين» كتب «لطفي السيد» في جريدة «الجريدة» عام ١٩١٣م، بكل جرأة يقول: «يعوزنا شيوع الاعتقاد بأن مصر لا يمكنها أن تتقدم إذا كانت تجبن عن الأخذ بمنفعتها وتتواكل في ذلك على أوهام وخيالات يسميها بعضهم الاتحاد العربي، ويسميها آخرون الجامعة الإسلامية»[١٥].

وهناك في ذلك الوقت أيضاً من دعا لعودة مصر إلى الانتماء للتراث الفرعوني. كل هذه الدعوات فشلت وتراجعت وارتبطت مصر بهويتها العربية والإسلامية. وإلى جانب تلك الدعوات في مصر، كان هناك من يدعو إلى إحياء الفينيقية في سوريا، والآشورية في العراق، والقرطاجية في تونس، والعرب قبل الإسلام عند البعض، وغيرها من الدعوات التي انحسرت ولم تجد لها آذان صاغية وتعرضت لنقد ورفض شديدين.

---

(١٤) تحولات الفكر والسياسة في المشرق العربي. د. محمد جابر الأنصاري، قبرص: دلمون للنشر، ص١٣٤. أنظر كتاب: الاتجاهات الوطنية في الأدب العربي الحديث، محمد محمد حسين، القاهرة، ١٩٥٥م، وكتاب: المعارك الأدبية، أنور الجندي، القاهرة.

(١٥) المصدر نفسه، ص١٣٥. نقلاً عن كتاب تأملات في الفلسفة والسياسة والاجتماع، لطفي السيد، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٥م، ص٧٥.

ومن إشكاليات الحداثة اصطدامها بالهوية، ومحاولة اختراقها والاطاحة بها، فالحداثة في الفكر العربي المعاصر كما يقول الدكتور «الجابري»: «تستوحي أطروحاتها وتطلب المصداقية لخطابها من الحداثة الأوروبية التي تتخذها أصولاً لها»[16]. فالوصول إلى الحداثة، وإلى ثقافة علمية كما يعتقد الدكتور «زكي نجيب محمود»: «لن يكون بالرجوع إلى تراث قديم، وان مصدره الوحيد هو أن نتجه إلى أوروبا وأمريكا نستقي من منابعهم ما تطوعوا بالعطاء وما استطعنا من القبول وتمثل ما قبلناه»[17].

فالحداثة تفترض ان الهوية من معوقات التقدم، التصور الذي ينتقده «غليون» بقوله: «الحداثة تفترض بالأساس أن هذه الذات تخفي خطر الخصوصية المبعدة عن الحضارة والمبررة للحفاظ على التقاليد. فالحداثة هي تغيير في كل الاتجاهات لبنى الواقع والفكر العربيين. إنها إندراج دون أوهام في العالمية والحضارة المادية، وأولولياتها هو إنهاء هذه الخصوصية وذلك التراث»[18]. ويضيف في مكان آخر: «ليس من المبرر التضحية بهذا المبدأ «الهوية» لأن الذاتية فهمت كدفاع عن ماهية جامدة وماضوية من قبل فئة من المجتمع، فحدود الحداثة الاستلابية كامنة في كونها حاملة بالضرورة للسيطرة الخارجية. وأنها لا تحقق إلا كتشريد ثقافي وتحليل للبنى وللقيم الإنسانية والروحية. ولذلك لا يمكن أن يكون تاريخها أيضاً إلا تاريخ الاجهاض. إنها بالضرورة حداثة مجهضة»[19]. وفي نقد «منير شفيق» ان «الحداثة تعني ريح الغرب أي ريح استعباد البلاد وتجزئتها ونهبها وتحطيم مكوناتها الروحية والفكرية والإنسانية»[20].

فالخطأ الذي وقع فيه خطاب الحداثة في الفكر العربي، هو افتراضه تناقض الحداثة والهوية، وعلى هذا الافتراض كان لابد من التضحية بأحدهما، وبلا تردد كانت التضحية بالهوية التي فهمت على أنها تقاليد جامدة وتراث ميت وماضوية مترهلة. وليس على أنها تمثل روح الأمة وشخصيتها الذاتية، وجذورها الممتدة في عمق التاريخ، وسياج وحدتها وتماسكها. والمسلمون بشكل خاص من بين أكثر الأمم الذين عرف عنهم تمسكهم الشديد بهويتهم الإسلامية، وحينما هاجروا واستوطنوا المجتمعات الأوروبية وكانوا لزمن

---

(١٦) التراث والحداثة، دراسات ومناقشات. د. محمد عابد الجابري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١م، ص١٦.

(١٧) اغتيال العقل، مصدر سابق، ص١٩٤. نقلاً عن كتاب تجديد الفكر العربي، د. زكي نجيب محمود، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٢م، ص٨٢.

(١٨) المصدر نفسه. ص١٩٤.

(١٩) المصدر نفسه. ص١٩٨.

(٢٠) الإسلام في معركة الحضارة، منير شفيق، بيروت: دار الناشر، تونس: دار البراق، ١٩٩١م، ص٨٤.

طويل تحت تأثير ثقافة وقيم وسلوك تلك المجتمعات، مع ذلك كانوا من بين كل الشعوب الأخرى التي هاجرت إلى أوروبا الأكثر تمسكاً بالهوية، بما في ذلك الذين تزوجوا من نساء تلك المجتمعات، وعن هذه الحقيقة يقول وزير الداخلية الفرنسي السابق «شارل باسكوا» بكلام اعتراضي: ان العرب والمسلمين من بين كل الجاليات التي وفدت إلى فرنسا ولم تندمج كلياً بالمجتمع الفرنسي ولم تلتزم بالقوانين التي تتعارض مع الشريعة الإسلامية، بعكس بعض الجاليات التي اندمجت بصورة كاملة كالجالية الفلبينية. هذه الحقيقة استوقفت إنتباه أصحاب القرار والشأن السياسي والمشتغلين بالدراسات الاجتماعية والثقافية في المجتمعات الأوروبية، والدارسين لهذه الظاهرة من خارج تلك المجتمعات. وقد كشف الدكتور «الجابري» عن مشروع غير معلن من تخطيط ومشاركة المجموعة الأوروبية، يدرس هذا المشروع قضية «العلاقة بين الفرد والمجتمع في المجتمعات العربية»، ومن كافة الجوانب التاريخية والثقافية والاقتصادية والسياسية وغيرها. ويعتقد «الجابري» أن الهدف من وراء هذا المشروع محاولة التوصل لمعرفة كيفية اندماج أبناء هذه المجتمعات في داخل المجتمعات الأوروبية من خلال دراسات علمية شاملة عن تلك المجتمعات[٢١]. جاء هذا المشروع نتيجة الصعوبات المستعصية التي وصلت لحد الفشل في انصهار واندماج الجاليات العربية والإسلامية التي عاشت لفترة طويلة في الدول الأوروبية. وبالتأكيد فإن المانع الرئيسي من هذا الانصهار والاندماج هي الهوية المتمثلة في الإسلام. ومما يلفت النظر ظاهرة العودة إلى الهوية عند الذين تخلوا عنها تحت ظروف معينة ولفترة من الزمن، وبالذات عند الذين عاشوا في البلاد الأوروبية، فحينما انغمسوا في تلك المجتمعات وجدوا أنفسهم في صراع داخلي دائم مع الهوية، التي خرجوا عنها، فبقيت تلازمهم وجدانياً حتى عادوا إليها في ظروف أخرى.

والغرب الذي وصل إلى أعلى درجات الحداثة، وانتقل إلى مرحلة ما بعد الحداثة، هو اليوم يستعيد الحديث عن الهوية، وحسب رأي «إدوارد سعيد»: ان المسألة الفكرية المطروحة في الجامعات والمراكز الثقافية في الولايات المتحدة الأمريكية ومعظم الدول الغربية، هي قضية تعريف الحضارة الغربية. وتختلف المواقف إزاء هذا الموضوع فمطلقو الموقف الرسمي يعتبرون ان العنصر الأبيض وحضارته هما الأساس، وكان هؤلاء في الماضي يدعون إلى إزالة الحضارة الهندية الأمريكية، أما الآن فينظر البعض إلى الهنود الأمريكيين على أنهم

(٢١) جاء هذا الكلام في محاضرة ألقاها الدكتور الجابري في جامعة دمشق، مدرج كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم الفلسفة في ٢٢ ابريل ١٩٩٥م.

أسس الحضارة الأمريكية وضحايا الاستعمار. وانتقد «سعيد» كتابات «طوني موريسون» ـ حاملة جائزة نوبل للآداب ـ لإنغماسها في ثقافة البيض على حساب حضارة السود. وان وجود مجموعات تدعو إلى إعادة إحياء حضارة الهنود والسود وسواهم من المهاجرين في الولايات المتحدة وأوروبا يؤكد أن الحضارة الغربية الآن هي مجموعة حضارات وكل من يتحدث عن حضارة واحدة يخطىء ويقوم بذلك غالباً بدافع سياسي استعماري(٢٢). الغرب الذي اعتقد أن الحداثة يمكن أن تعالج إشكاليات وأسئلة الهوية وتعوض عنها، هو اليوم يواجه هذه المشكلة وبخطورة قد تحمل معها تداعيات التفكك في بعض تلك الدول مثل كندا وأمريكا، وغيرها من الدول التي تجمع أكثر من هوية. وصدرت بعض المؤلفات التي تعبر عن هذه الإرهاصات، مثل كتاب «الانفصال، النهاية القادمة لكندا وخطرها على أمريكا»، وكتاب «الولايات غير المتحدة الأمريكية» وغيرها.

ومن المعروف ان أكثر ما يحرج أمريكا هو الحديث عن هويتها، لأنها مجتمع المهاجرين من العالم، فهي لا تريد أن تفتح ملف الهوية، وتثير أسئلتها. لأن هذه القضية تستبطن معها مخاطر كبيرة، وقد باتت غير مستبعدة. فتحت عنوان «هل تتفكك أمريكا» يقول «صامويل هانتنغتون»: «ان الولايات المتحدة تغدو بلداً متنوعاً من الناحية الإثنية والعنصرية بصورة متزايدة. ويقدر مكتب التعداد أنه بحلول عام ٢٠٥٠م سيضم الشعبُ الأمريكي ٢٣ في المائة من الأسبان، و١٦ في المائة من السود، و١٠ في المائة من الأمريكيين الآسيويين. وفي الماضي كانت الولايات المتحدة قد استوعبت بصورة ناجحة ملايين المهاجرين من عشرات البلدان لأنهم تكيفوا مع الثقافة الأوروبية السائدة، وتبنوا بحماس العقيدة الأمريكية عن الحرية والمساواة والفردية والديمقراطية. فهل سيستمر هذا النمط سائداً عندما يصبح ٥٠ في المائة من السكان اسبان أو غير البيض؟ هل يتم استيعاب المهاجرين الجدد في الثقافة الأوروبية التي سيطرت على الولايات المتحدة؟ ان الهوية السياسية للولايات المتحدة راسخة بجذورها في المبادىء التي عبرت عنها وثائق تأسيسها. فهل يعني نزع الطابع الغربي عن الولايات المتحدة ـ إن حدث ـ نزع الطابع الأمريكي عنها أيضاً؟ ولو تحقق ذلك وكف الأمريكيون عن الالتزام بأيديولوجيتهم السياسية الديمقراطية ذات الجذور الأوروبية، فإن الولايات المتحدة كما نعرفها تكف عن الوجود وتتبع الدولة العظمى الأخرى التي كانت محددة أيديولوجياً،

(٢٢) الحياة (لندن)، الجمعة ١٧ فبراير ١٩٩٥م، العدد ١١٦٨٦. جاء هذا الكلام في محاضرة ألقاها الدكتور ادوارد سعيد في لندن بدعوة من فرع بريطانيا لجمعية خريجي الجامعة الأمريكية في بيروت، وكانت حول نقد مقالة صدام الحضارات لصامويل هنتنغتون. حملت المحاضرة عنوان: صراع حضارات أو خلافات في التعريف.

إلى كومة من رماد التاريخ»[٢٣]

ما نخلص إليه من إشكاليات الحداثة في خطاب الفكر العربي، هو طرح الحداثة في مواجهة الهوية واستعداءها، والاطاحة بها إذا اقتضى الأمر. هذا ما ينبغي أن يراجع في الفكر العربي المعاصر. فليس هناك تقدم بحداثة تتناقض وتتصادم مع هوية الأمة.

حداثة أم حداثات

لا توجد حداثة واحدة إنما هناك حداثات، فلكل ظرف تاريخي حداثة معينة، ولكل أمة تجربة حداثية خاصة بها[٢٤]، هذا ما يرفضه الغرب الذي يريد أن يحتكر الحداثة لنفسه ويقدمها على أساس أنها النموذج الوحيد، فلا حداثة بدون الغرب، ولا تقدم خارج عنه، فمن يريد الحداثة عليه أن يتبنى القيم الغربية كاملة غير منقوصة. هذا التصور ينتقده «هانتنغتون» بقوله: إن «الافتراض القائل بأن التحديث والتنمية الاقتصادية لهما تأثير باعث على التجانس، وينتجان ثقافة حديثة مشتركة تشبه بصورة وثيقة تلك القائمة في الغرب في هذا القرن. ومن الواضح أن المجتمعات الحديثة الحضرية والمتعلمة والثرية والصناعية تتقاسم سمات ثقافية تميزها عن المجتمعات المتأخرة، الريفية والفقيرة وغير المتطورة. وفي العالم المعاصر فإن معظم المجتمعات الحديثة كانت مجتمعات غربية. ونظراً إلى أن التحديث ليس مرادفاً للتغريب. والافتراض الشائع لدى أهل الغرب بأن الشعوب الأخرى التي تأخذ بالتحديث لابد لها أن تصبح مثلنا هو نوع من الغرور الغربي الذي يوضح بنفسه صدام الحضارات»[٢٥].

والذي أحرج الغرب في هذا المجال النموذج الياباني بابتكاره نموذجاً للحداثة لا ينتمي جغرافياً وعرقياً وروحياً ولغوياً لعالم الغرب، والذي قدم إجابة حضارية مختلفة عن الغرب في حل إشكالية الأصالة والمعاصرة، التراث والحداثة، القديم والجديد، فالإجابة الأوروبية ترتكز على قاعدة القطيعة، والاجابة اليابانية ترتكز على قاعدة التواصل. فاليابان قدمت للعالم نموذجاً حضارياً في الحداثة والتقدم يختلف عن النموذج الغربي الذي يحلو له أن يصور نفسه بالنموذج العالمي الوحيد للتقدم والحداثة. وقد حاول بعض الكتاب الغربيين الالتفاف على هذه القضية بطريقة غير منطقية كالذي جاء في كتاب «تغريب العالم»[٢٦] لأستاذ العلوم

(٢٣) صدام الحضارات، مجموعة كتّاب، بيروت، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، ١٩٩٥م، ص٨٢.
(٢٤) السفير (بيروت)، مصدر سابق.
(٢٥) صدام الحضارات، مصدر سابق، ص٨٤.
(٢٦) صدر هذا الكتاب في باريس عن دار لاديكوفيرت، ١٩٨٩م.

الاجتماعية بجامعة ليل الفرنسية «سيرج لاتوش»، حيث أدرج اليابان في ساحة الغرب واعتبرها جزءاً من منظومته، وخصص الكاتب صفحات طويلة من الكتاب لإثبات أن التحديد الجغرافي للغرب لم يعد كافياً، لأن هناك بلداناً تنتمي إلى الغرب من الناحية الجغرافية كالبرتغال مثلاً، وهي متخلفة تكنولوجياً. الأمر الذي ينتهي بالكاتب إلى تحديد الغرب لا على أساس جغرافي وإنما على أساس التقدم والتطور، وبهذا المعنى فإن اليابان غرب لا شرق[٢٧].

وفي داخل الحضارة الغربية، بدأت المجتمعات الأوروبية تخاف وتتشدّد على نموذجها المجتمعي والقيمي الخاص من هيمنة النموذج القيمي والسلوكي الأمريكي. ويحاول الأوروبيون تعميق الشعور الوطني عند مواطنيهم واقناعهم بأن النموذج المجتمعي الأمريكي الذي يحلمون بتقليده، ما هو إلا مجتمع ثلثه متطور، وثلثه الثاني صناعي غير منافس، وثلثه الأخير متخلف، حيث نمو الجريمة والعنصرية وغيرها. والنظرة الأوروبية بصورة عامة آخذة في التغير تجاه الولايات المتحدة الأمريكية، والشعور عند تلك المجتمعات يتصاعد باتجاه الحفاظ على استقلاليتها وثقافتها. والفرنسيون بشكل خاص هم الأكثر تشدداً حول هذه القضية، وهم أكثر من يثيرها ويحذر منها. فأوروبا التي تحاول أن تميز نفسها بنموذج خاص عن النموذج الأمريكي، قد تحاول أن تفكك حداثتها وتستقل بها عن الحداثة الأمريكية.

وفي إطار العلاقة بين الغرب والدول النامية ظهرت دراسات أوروبية تحذر دول العالم النامي من الأخذ بنموذج الحداثة الغربية في خطط التنمية والتطور والتحديث، كالدراسة التي أصدرتها جامعة «سومكس» في جنوب بريطانيا نقداً لتقرير «نادي روما» حول «حالة البشرية ومستقبلها في عام ٢٠٠٠م» إذ جاء «ان مستقبل الدول النامية لا يكمن في اتباع نموذج التطور الغربي الرأسمالي الذي نستطيع رفضه باطمئنان بعد ٢٠ عاماً من الدراسة له باعتباره فشلاً تاماً. ولكنه يكمن في تقريرها لمستقبلها بنفسها وتطويرها خطة للحضارة خاصة بها. وذلك العمل سوف يتطلب تغييراً كاملاً وجزئياً للاتجاهات الحالية في الدول النامية. وفي أحد تقارير «نادي روما» تحت عنوان «البشرية في نقطة التحول» يوصي النادي بأنه يجب تبني أسلوباً جديداً ومختلفاً لنمو المجتمعات، وان الأسلوب الحالي المتبع في الغرب الرأسمالي هو أسلوب فاشل ويقود إلى مخاطر عالمية. وان التقارير المختلفة لنادي روما قد أوضحت فعلاً أنه لن نكون نحن أبناء العالم النامي حكماء إذا اتبعنا النموذج الغربي في

(٢٧) أنظر مراجعة حول الكتاب في مجلة الوحدة (المغرب) السنة السابعة، العدد ٧٥، ديسمبر ١٩٩٠م، ص٢٢٥.

التنمية والتطور والانتاج والتصنيع»(٢٨).

وفي العالم العربي ظهرت بعض الأصوات التي تطالب بحداثة عربية مختلفة عن الحداثة الغربية، تنطلق، كما يقول «الجابري»: «من الانتظام النقدي في الثقافة العربية نفسها وذلك بهدف تحريك التغيير فيها من الداخل. لذلك كانت الحداثة بهذا الاعتبار تعني أولاً وقبل كل شيء حداثة المنهج، وحداثة الرؤية، والهدف تحرير تصورنا للتراث من البطانة الأيديولوجية والوجدانية التي تضفي عليه، داخل وعينا طابع العام والمطلق وتنزع عنه طابع النسّبية والتاريخية. من هنا خصوصية الحداثة عندنا، أعني دورها الخاص في الثقافة العربية المعاصرة، الدور الذي يجعل منها بحق حداثة عربية»(٢٩). أما الدكتور «شرابي» فقد اعتبر أن مسؤولية المثقفين الناقدين العرب في نهاية القرن العشرين تحقيق الحداثة المستقلة(٣٠).

الفكر العربي المعاصر لن يستطيع أن ينجز هذه المهمة في بناء حداثة عربية أو حداثة مستقلة، مادام مسحوراً بالحداثة الغربية، ومغشياً على بصره بحيث لا يستطيع أن يميز ما يجب أن يأخذ، وما يجب أن يرفض، وما يجب أن يبدع. وفي ظل اعتقاد شائع يعتبر أن من شروط الحداثة هو الانتظام في الحداثة العالمية. فالفكر العربي أخذ حداثته من الغرب، في حين كان الأجدر به أن يأخذ حداثته من اليابان، لكونها تنتمي لحضارات الشرق، وليست لها سوابق عدوانية على العالم العربي، ولا تحمل تطلعات باتجاه السيطرة والهيمنة، ولا تقوم فلسفتها على القطيعة مع التراث إلى غير ذلك. فالحداثة في الفكر العربي هي حداثة غربية فكراً وقيماً ومنهجاً وليست حداثة عربية، وهذا ما ينبغي أن يراجع ويعاد النظر فيه.

الحداثة والتحديث

الفروقات واضحة بين الحداثة والتحديث، فالأولى ترتبط بالجانب الذهني والعقلي والقيمي، أي بالبناء الذي يخص المحتوى الداخلي، والثانية ترتبط بالجانب المادي أي البناء الذي يخص التحديث الخارجي. وحسب الاعتقاد في الفكر العربي، ان الحداثة هي المكوّن الشرطي للتحديث التي تسبقه زمناً وتنتظم عليه تأسيساً. هذه هي القاعدة التي لا تبديل فيها ولا تحويل. والتحديث الذي يرتبط بعالم الأشياء كالأدوات التقنية والتكنولوجية، يمكن أن يقتبس ويستورد من الخارج. أما الحداثة فلها منهجية تختلف كلياً، فهي لا تباع أو تشترى، ولا تصدر أو تستورد، لأنها عملية استنبات وتحويل في البنى الداخلية، وعلى علاقة

(٢٨) الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، ندوة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص٣٢٦.
(٢٩) التراث والحداثة، مصدر سابق، ص١٦.
(٣٠) أنظر المستقبل العربي، عدد ١٧٥، مصدر سابق، ص٣٥.

بتشكيل الفكر وصياغة العقل ومنهج النظر والتفكير، فليس هناك تقدم في التحديث من غير تقدم في الحداثة. والذي حصل في العالم العربي في نظر البعض هو تحديث بلا حداثة، الأمر الذي جعل التحديث مشوّهاً وفوقياً. وفي اعتقاد الدكتور «شرابي» ان الغرب يريد للعالم العربي التحديث، ولا يريد له الحداثة[٣١]. والتجربة الشاهدة في العالم العربي خلال القرن الأخير تؤكد أن لا حداثة ولا تحديث قد تحقق بالفعل، لا كانجازات مادية، أو فكرية واجتماعية، وهذا من أشدّ ما يحرج الفكر العربي الذي ظل لزمن طويل يبشر بالحداثة ويضع عليها رهانات المستقبل الذي يتطلع إليه.

الحداثة والتراث

هذه المسألة من الإشكاليات الفكرية المعقدة في الفكر الإنساني، ويتوقف عليها صياغة كل مشروع حضاري يتطلع للنهضة والتقدم، ونوعية الاجابة على هذه الإشكالية تحدد حركية المسار وملامح المشروع الفكري. وقد طرحت هذه الإشكالية في الفكر العالمي، وفي كل تجارب الفكر الإنساني على مختلف مراحل تطوره التاريخي. وفي ظل تفوق الحداثة الغربية تفككت العلاقة مع التراث، إلى أن قدمت اليابان معالجة مختلفة برهنت على إمكانية الجمع بين الحداثة والتراث بنموذج على درجة عالية من التقدم، النموذج الذي عرف بالمعجزة اليابانية التي أذهلت العالم في مستوى التفوق والتقدم الذي وصلت إليه وبالزمن الذي قطعته. مع قيمة وعظمة هذا النموذج، إلا أن نموذج الفكر الغربي هو السائد على النطاق العالمي والذي يؤسس رؤيته على قاعدة القطيعة بين الحداثة والتراث، فإمّا حداثة بلا تراث، أو تراث، بلا حداثة. فكما أن الماضي والحاضر لا يجتمعان فكذلك التراث والحداثة لا يجتمعان. أما الفكر العربي فقد ظل يعيد إنتاج هذه الإشكالية من القرن الماضي إلى هذا الوقت من غير أن يقدم إجابة مقنعة نابعة من داخله، أو أن يجدد ويطور في رؤيته حولها. فهي بحكم الإشكالية الجامدة والقلقة والواقفة في نفس الوقت. والمشكلة ان نخب الحداثة مع سعة اطلاعهم الواسع على كل ما له علاقة بالحداثة والفكر الغربي، هذا الإطلاع يتشكل على أرضية القطيعة مع التراث الذي يكاد أن يكون مجهولاً أو محدوداً إلا أنه ضعيفاً بصورة عامة.

لهذا فإن من الصعوبة على الفكر العربي أن يعالج هذه الإشكالية بمنهجية متوازنة بعيداً عن أحادية الرؤية التي هو محكوم بها. والذين صدمتهم الحداثة، حينما اقتربوا من التراث

(٣١) المصدر نفسه.

صدمهم أيضاً، بعد أن اطلعوا على ما فيه من كنوز أدبية، وثروة معرفية، وقدرة خلاقة على الإلهام، وجماليات عالية المثل. ولعل أكثر من عبر عن هذه الصدمة بصدق الدكتور «زكي نجيب محمود» في مقدمة كتابه «تجديد الفكر العربي»، متحدثاً عن حاله وحال أجيال كثيرة من مثله، بقوله: «فهو واحد من ألوف المثقفين العرب الذي فتحت عيونهم على فكر أوروبي ـ قديم أو جديد ـ حتى سبقت إلى خواطرهم ظنون بأن ذلك الفكر الإنساني الذي لا فكر سواه، لأن عيونهم لم تفتح على غيره لتراه، ولبثت هذه الحال مع كاتب هذه الصفحات أعواماً بعد أعوام، الفكر الأوروبي دراسته وهو طالب، الفكر الأوروبي تدريسه وهو أستاذ، والفكر الأوروبي مسلاته كلما أراد التسلية في أوقات الفراغ، وكانت أسماء الأعلام والمذاهب في التراث العربي لا تجيئه إلا أصداء مفككة متناثرة، كالأشباح الغامضة يلمحها وهي طافية على أسطر الكاتبين. ثم أخذته في أعوامه الأخيرة صحوة قلقة، فلقد فوجىء وهو في أنضج سنيه بأن مشكلة المشكلات في حياتنا الثقافية الراهنة ليست هي: كم أخذنا من ثقافات الغرب وكم ينبغي لنا أن نزيد»[٣٢]. اننا حاولنا أن نفهم الآخر قبل أن نفهم أنفسنا، وجهلنا بأنفسنا جعلنا لا نفهم الآخر كما ينبغي، وإذا فهمناه فلا نفهمه إلا بالاغتراب عن أنفسنا.

والفارق الأساسي والمهم بيننا وبين الغرب في مسألة الحداثة والتراث، ان الغرب استوعب تراثه وهضمه وابتكر ما هو أرقى منه، فمن المبرر عنده الانشغال بالحداثة على حساب التراث، ثم ان الماضي عند الغرب ليس هو الماضي الذي يعتز ويفتخر به، فكل مجده هو ما حققه في القرن الأخير، بينما نحن لم نستوعب تراثنا ولم نهضمه، أو نحاول اكتشافه والتعرف عليه. ثم ان الماضي عندنا هو الماضي الذي يمثل مجدنا وعزتنا وحضارتنا، ولم نصل بعد إلى ما هو أفضل أو نحقق ما هو أرقى منه. من هنا خصوصيتنا في التعامل مع تراثنا. كما لا نستطيع أن نحَكّم الحداثة الغربية في قراءة تراثنا، لأن منهجيتها تصل بنا إلى القطيعة مع التراث قبل هضمه وتمثله. وهذا ما وقع فيه الفكر العربي الذي أراد أن يقرأ التراث، أو بتعبير أدق أراد أن يتعامل مع التراث من خلال منهجية الحداثة الغربية. فقد «نظر الوعي العربي الحديث إلى العلم وإلى التقنية فوجد فيهما السحر الشافي لجميع الأدواء. وزاد من قوة هذه الصورة تواتر الاختراعات العلمية والالكترونية والفضائية التي توحي بإمكانية الحصول على كل شيء دون جهد سوى الضغط على الأزرار. ولما لم تتحقق هذه الصورة، وبقي العالم العربي كما هو رغم زيادة عدد المدارس والعلماء، لم يجد الوعي الحديث تفسيراً

(٣٢) تجديد الفكر العربي، مصدر سابق، ص٥.

لهذا القصور إلا في التراث. فأصبح هذا الأخير، هو القيد الذي يحرم الوعي من الانطلاق نحو العصرية ويغلق عليه أبواب الجنة. فأصبحت النهضة ثورة على التراث، وأصبح إقصاء التراث عن التاريخ، وإبعاده عن مناحي النشاط الاجتماعية والفردية، هو أساس التقدم وشرطه معاً. وهذا الإقصاء هو الذي أخذ اسم الحداثة»[٣٣]. فأي حداثة هذه التي تفصلنا عن تاريخنا، وتقلعنا من جذورنا، وتشوش علينا هويتنا، وتجعلنا نستعدي تراثنا. وأي أمة هذه التي تقبل بهذا الحال، وأي فكر هذا؟ وإلى أين يريد أن يصل بنا؟.

هذا لا يعني بالتأكيد أننا نتمسك بالتراث بصورة مطلقة، ونشكل عقولنا بالإنغلاق عليه، وننشغل به ولا ننشغل بشيء آخر غيره. كما لا يعني التراث لنا الإكتفاء بالماضي، وتحكيم القديم على الجديد، واستعداء مكتسبات الحضارة الحديثة. هذه الحقائق وغيرها واضحة في وعينا. فالتراث نأخذ منه ما هو حي وصالح ومعقول، ونرفض منه ما هو ميت وفاسد وغير معقول، وميعارنا العقل النقدي والنظر الفاحص والتحقيق العلمي. وكذلك الحداثة، نأخذ منها ما هو صالح ومفيد، ونرفض منها ما هو فاسد وضار، والمعيار هو العقل النقدي. فالحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق بها. بينما نجد البعض يصور لنا الحداثة وكأنها خيار حتمي لامفر منه، والخروج عليها خروج على الزمن وسنة الحياة المتدفقة، وإذا كان ليس بمقدورنا ايقاف حركة الزمن عند لحظة معينة، فكذلك هو خيار الحداثة. وبتبسيط أكثر، يذهب البعض إلى أن الحداثة هي مرحلة من التطور والتجديد، ضرورية وحتمية لفكرنا ولمجتمعنا وأنها أمر طبيعي يتسق مع تطور الحياة وحركة المجتمعات الإنسانية. هكذا يحلو للحداثة أن تصور نفسها، وهي في حقيقة الأمر ليست كذلك. فالغرب الذي يحتكر الحداثة لا يقبل بنقلها لأي شعب على افتراض قبوله، من غير شروط التبعية والتغريب والهيمنة.

الحداثة والأخلاق

من جوانب النقد الذي يوجه للحداثة إهمالها لجانب الأخلاق، إذ لا مكان له في منظومات الحداثة، ولعل في اعتقاد هذه المنظومات أنها ليست معنية بموضوع الأخلاق، في الوقت الذي تتفاقم فيه المشكلة الاجتماعية في الغرب، وفي البلاد العربية والإسلامية، وتمثل أسوء المشكلات، مع ذلك لا يوجه لها اي اهتمام في خطاب الحداثة. يلتفت لهذه الملاحظة الدكتور «غليون» إذ يعتقد أن «أكثر ما يظهر فيه قصور العقلانية العلموية هو

(٣٣) اغتيال العقل. ص١٩٤.

ميدان الأخلاق. وليس من قبيل الصدفة أن هذا الميدان لم يحظ ولا يحظى بأي اهتمام من قبل الفكر العربي الحديث... وهي تبدو ـ أي الأخلاق ـ وكأنها أداة من أدوات تقييد الحرية وخنق الروح والرغبة الإنسانية»[٣٤]. ومن الخطأ الاعتقاد بأن الأخلاق من معطيات الدين أو الفلسفة، في حين أن معيار الحداثة هو العقل والعلم، وما لا يمكن قياسه بالمعايير العلمية فليس له مكان في الحداثة. وليس من الصحيح أيضاً أن الحداثة لأنها فلسفة التقدم، لها الحق في أن تبرر كل شيء، باعتبار مشروعية التقدم، وكل ما يحققه التقدم فهو مشروع، حتى لو تطلب الأمر الإطاحة بالأخلاق.

وكثيراً ما تُنتقد الأخلاق تحت لافتات الحداثة، في حين إذا غابت الأخلاق ذهبت إنسانية الإنسان وجماليات الروح، وأصبحت قيمة الإنسان أقل من قيمة الآلة. وأخطر ما يواجه الإنسان في المجتمعات الأوروبية المعاصرة هو الخواء الروحي. فلا نريد حداثة بلا أخلاق، وقد جاءت الرسالات السماوية لكي تتمم مكارم الأخلاق.

الحداثة والعلمانية

مثلت العلمانية موقعية العقيدة في خطاب الحداثة، فكانت شرطها الأساسي، فمن غير العلمانية لا يمكن أن تتحقق الحداثة، وهذا ما بشرت به النخب في العالم العربي منذ مرحلة الدولة الوطنية الحديثة. والعلمانية لم تفصل الدين عن الدولة فحسب، بل فصلت الدولة عن المجتمع، الذي لم يكن شريكاً في الدولة، والدولة من جهتها لم تستطع أن ترتقي بالمجتمع، إذ كانت تأخذ منه أكثر مما تعطيه. فلماذا بعد نصف قرن من التجريب السيء والبائس، لم تفتح النخب ملف العلمانية في البلاد العربية، وتضعها تحت مجهر النقد والتقويم، وهي التي تعمل على تأصيل العقل النقدي، والممارسة النقدية في كل ما حولنا. لأن العلمانية ظاهرة غريبة على المجتمع العربي والإسلامي، فكرياً وروحياً، ولم تتقبلها الأمة حتى مع أسلوب الفرض القسري من الدولة. ومن المراجعات النقدية المفيدة ما جاء في ورقة مغاربية قدمت في ندوة «انهيار الديمقراطية والتحدي الإسلامي للغرب» بلندن. إذ اعتبرت ان النخب التي ورثت الحكم بعد الاستقلال رفعت «لواء تحديث المجتمع والارتقاء به إلى مصاف الدول المتحضرة، ولم تتجه عملية التحديث نحو اشاعة العلم والمعرفة كما كان متوقعاً، وإنما سعت إلى اعادة تشكيل المجتمع على النمط الغربي، كما ظهر في النمط الفرنسي، بخصوصية تجربته العلمانية المتطرفة. الأمر الذي دفع تلك النخب إلى فرض

(٣٤) المصدر نفسه. ص٢٥٣.

هيمنتها على المجتمع، الذي لم يعد مصدر السلطة، وإنما أصبح موضوع عملها. ذلك أن الدول المشبعة بمثل المدنية الغربية الفرنسية اعتبرت نفسها حاملة لرسالة تحديثية تبرر لها ممارسة سياسة حماية على المجتمع، وقد استخدمت في ذلك كل وسائل السلطة، واستهدفت بذلك أمرين: أولهما تخليق هوية وطنية على غرار الهويات الفرنسية، ترتفع عن كل ما عداها من الهويات كالعروبة والإسلام، والعمل على خلق إجماع حول الدولة. الأمر الثاني: إصلاح الهياكل الذهنية عبر اعادة تركيب البيئة الثقافية بصورة تقتلع ثقافة الأمة وترسي مكانها قواعد ما سمي بالثقافة العصرية. وفي خطوة موازية تم تأميم المجتمع والسيطرة عليه بالاحتواء وتصفية مؤسساته الأخرى، بحيث افتقد المجتمع المدني مقوماته الأساسية والطبيعية، وفي حين نصت الدساتير على الحريات العامة والتعددية السياسية، إلا أن الممارسة أجهضت تلك النصوص وأفرغتها من مضمونها، فبقي القرار السياسي فردياً، واستمر تكريس احتكار السلطة، وبقيت السلطة هي المرجع الوحيد للمجتمع. فلم تعد الدولة كما هي في الديمقراطية الغربية، مجال تحقيق الاندماج والمشاركة الشعبية والتداول على السلطة والثروة، وتمثيل الارادة الشعبية، إنما هي أداة أورثها الاحتلال لنخبة صاغها على صورته، وأوكل لهما مهمة مواصلة انتاج العلاقات والمصالح وقيم المستعمر. إنها أداة لتكريس العلاقات السابقة وتبريرها والدفاع عنها بالقيم العالمية، كالعلمنة والحداثة والديمقراطية وحقوق الإنسان، بما يقتضي ذلك من احتكار للسلطة والثروة والثقافة في يد تلك النخبة، وإقصاء الأغلبية وتهميشها وتحويل الدولة لأداة اقتلاع لمجتمع من هويته وتاريخه وارتباطاته الحضارية، سواء تم ذلك بوسائل العنف الخفية أو الظاهرة»[٣٥].

فمن أخطاء الحداثة في العالم العربي تلازمها مع العلمانية، التي عملت على إقصاء الدين والقيم الدينية وتنكرت لهوية الأمة وتراثها وتاريخها وحضارتها. وفي تصور بعض النخب ان من أبرز أسباب تعثر الحداثة في البلاد العربية ضعف ترسيخ العلمانية والتقدم بها خطوات كبيرة، كالذي يصوره «شرابي» بقوله: «ان النهضة العربية فشلت في تجاوز المنظور الديني وتثبيت المفهوم العلماني على صعيد اجتماعي عام. انظر ما حدث في تركيا حيث فرضت العلمانية من فوق، ماتزال تركيا لغاية اليوم مجتمعاً إسلامياً محافظاً، فموضوع الحداثة معقد تعقيداً شديداً عندما ننظر إليه، ليس فقط من حيث أشكاله الخارجية، بل من حيث مضمونه الداخلي وأسسه الفكرية والنفسية التي نسميها الأسس العلمانية المتحررة من الغيبيات»[٣٦].

(٣٥) المجلة (لندن) العدد ٧٧١، ٢٠ نوفمبر ١٩٩٤م، ص٤٦.

(٣٦) السفير (بيروت)، الثلاثاء ١٨/٥/١٩٩٣م، حوار مع الدكتور هشام شرابي.

هذا التلازم بين الحداثة والعلمانية لا ضرورة ولا فاعلية له في المجتمعات العربية، وهو من الأخطاء التي وقع فيها الفكر العربي المعاصر، لأن الحداثة تحولت نتيجة هذا التلازم إلى أيديولوجية تستعدي الدين وتقاوم الهوية، فخلقت فجوة عميقة بينها وبين المجتمع الذي يرفض أي عداء أو قطيعة مع الدين.

الحداثة والإسلام

الحداثة والإسلام، هذا العنوان، هو حديث جديد، لم يكن مطروحاً قبل الانبعاث الإسلامي. وقبل ذلك كان مجرى الحديث عن الحداثة والتراث، القديم والجديد، الأصالة والمعاصرة، وعقدت حول هذا الموضوع بعنوان الإسلام والحداثة ندوات عديدة لعل أسبقها ندوة مكتبة دار الساقي، ومجلة «مواقف»، بلندن في ٢١ سبتمبر ١٩٨٩م. تحت عنوان «الإسلام والحداثة» حضرها عدد بارز من مفكري تيار الحداثة، وغاب عنها من يمثل التيار الإسلامي. والحوار في مثل هذه الحالة لا يكون إلا حوار الطرف الواحد، ولا يصدق عليه كونه حواراً إلا مجازاً، لأنه لا يحقق مقاصد الحوار. فلا معنى لحوار لا يفتح هامشاً للرأي الآخر المختلف، الإشكالية التي كانت تأخذها تلك التيارات على الخطاب الإسلامي، ووقعت فيها هذه المرة. ومن الانطباعات التي تشكلت حول الندوة ان «الحديث في معظمه كان يدور حول نقد الإسلام وليس شرح كل من الإسلام والحداثة وتبيان الصلة بينهما. وانطوت الندوة على مشاعر معادية للإسلام ومشككة في كل ما صدر عنه، نصاً وتشريعاً وتاريخاً وعقيدة وسياسة واجتماعاً»[٣٧]. وفي عام ١٩٩٢م أقيمت ندوة أخرى في لندن نظمها مركز الفنون المعاصرة، ضمن فعاليات الأسبوع الثقافي «كوكب ١٩٩٢»، حملت عنوان «الإسلام وما بعد الحداثة»، وفي عام ١٩٩٦ شهدت كلية الدراسات الشرقية والافريقية بجامعة لندن مؤتمر «الإسلام والحداثة»، وفي العام نفسه خصص تجمع المستشرقين الألمان حلقة عمل لهم حول «الحداثة والإسلام». كما صدرت حول هذا الموضوع بعض المؤلفات مثل «الإسلام والحداثة»[٣٨] لمؤلفه «عبد المجيد الشرفي»، و«الإسلام وضرورة التحديث»، لـ«فضل الرحمن» وأصدر الشيخ «عبد السلام ياسين» باللغة الفرنسية كتاباً بعنوان «أسلمة الحداثة». أما على مستوى الصحافة والمجلات والدوريات العربية فقد تزايد الاهتمام بهذا الموضوع بصورة ملحوظة.

المشكلة أن الحداثة قدمت نفسها وبشرت بخطاب في العالم العربي ودفعت بالفكر

---

(٣٧) العالم (لندن)، العدد ٢٩٥، ٧ اكتوبر ١٩٨٩م، ندوة الإسلام والحداثة.

(٣٨) صدر هذا الكتاب عن الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٩١م، ضمن سلسلة موافقات ـ٤.

الإسلامي إلى أن يتعامل معها بحذر وسلبية، فالحداثة التي يتحدث عنها «عبد الله العروي» إذ يطالب بتغيير «الأسس الفلسفية للفكر العربي الحديث، أو بالأحرى اعطاؤه أسساً فلسفية مازال يفتقد إليها. وهذه الأسس ليست إلا الماركسية التاريخانية التي تتنافى مع الماركسية الوضعية العربية المسؤولة عن وضع الجدال النظري في مأزقه التاريخي. وإذا لم يستطع العرب الخروج من تأخرهم فذلك لأنهم مازالوا يرفضون القيام بهذه الثورة الثقافية التي قامت بها ألمانيا في القرن التاسع عشر، وروسية لينين، وصين ماوتسي تونغ. أي إدراك وحدة التاريخ ووجهته وما يستلزمه ذلك الإرتماء في بحر هذه الحركة العامة التي تسمى العقلنة والتحديث. ومن هنا يصل «العروي» إلى ما وصل إليه أنصار الحداثة من السابقين فيقول: لا خلاص دون الاستسلام للروح التاريخية، ولابد من التضحية بالجوهر ـ أي بالذات ـ لانقاذ الوجود»[٣٩]. أما «أدونيس» فقد كتب في افتتاحية العدد الأول من مجلة «مواقف» صدرت في بيروت أواخر عام ١٩٦٨م: «إن ماضينا عالم من الضياع في مختلف الأشكال الدينية والسياسية والثقافية والاقتصادية، انه مملكة من الوهم والغيب تتطاول وتستمر وهي مملكة لا تمنع الإنسان العربي من أن يجد نفسه وحسب، وإنما تمنعه كذلك من أن يصنعها». وفي ذات المنحى يقول «كمال أبو ديب»: «الحداثة انقطاع معرفي، ذلك أن مصادرها المعرفية لا تكمن في المصادر المعرفية للتراث، في كتب ابن خلدون الأربعة، أو في اللغة المؤسساتية، والفكر الديني، وكون الله مركز الوجود، وكون السلطة السياسية مدار النشاط الفني، وكون الفن محاكاة للعالم الخارجي. الحداثة انقطاع، لأن مصادرها المعرفية هي اللغة البكر، والفكر العلماني، وكون الإنسان الوجود، وكون الشعب الخاضع للسلطة مدار النشاط الفني، وكون الداخل مصدر المعرفة اليقينية، إذا كان ثمة معرفة يقينية، وكون الفن خلقاً لواقع جديد»[٤٠]. و«غالي شكري» يقدم الحداثة كفلسفة كونية ومذهب اجتماعي، فهي عنده «مفهوم حضاري ينشد تصوراً جديداً للكون والحياة والإنسان والمجتمع»[٤١]، فالحداثة بهذا الخطاب الحاد والثوري والمتطرف والصدامي، كان يثير حوله الحذر الشديد خصوصاً في الفكر الإسلامي، الذي وجد في الحداثة هجوماً على التراث ونقداً للهوية وتغريباً للثقافة والفكر وتبعية للنموذج المجتمعي الأوروبي. وبتلك الحدية في خطاب

(٣٩) اغتيال العقل، ص١٩٨.

(٤٠) تقويم نظرية الحداثة. د. عدنان النحوي، الرياض: دار النحوي، ١٩٩٢م، ص٣٩، نقلاً عن مجلة فصول، المجلد الرابع، العدد الثالث، ١٩٨٤م، ص٣٧.

(٤١) الحداثة في الشعر العربي المعاصر، د. محمد العبد حمود. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٤٠٦هـ، ص٦٠.

الحداثة ظهرت حدية أخرى من أحد خطابات الفكر الإسلامي، فهناك من اعتبرها «أسلوباً جديداً في حرب الإسلام»[٤٢]، وفي هذا السياق صدرت مجموعة أعمال تهاجم الحداثة بشدّة ومبالغة وتحذر منها[٤٣].

والطريقة التي قدمت فيها الحداثة في البلاد العربية والإسلامية، تشابه إلى حد كبير الطريقة التي قدمت في أوروبا من غير مراعاة خصوصيات المجتمع العربي والإسلامي وطبيعة مكوناته التاريخية، ونوعية علاقته المتشكلة بالإسلام. وإلى هذا الوقت لا نجد خطاباً جديداً للحداثة يرفع عنها الحذر والخوف خصوصاً في علاقتها بالإسلام. ومادام هذا الاستعداء والتصادم باقياً فلن يكون للحداثة مستقبلاً في البلاد العربية والإسلامية.

الحداثة والأفق المسدود

من يطالع أدبيات الفكر العربي المعاصر بمنظور نقدي، يكتشف الأفق المسدود الذي وصلت إليه الحداثة، فخلال ما يزيد عن نصف قرن لم يتحقق التقدم الذي يحلم به، حتى في أدنى المستويات، والتجربة التي مرت على العالم العربي كانت بائسة جداً فكل التقديرات تؤكد على أن الأوضاع العربية، ومنذ زمن ليس بقصير تسير نحو الأسوأ، وليس هناك ما يشير بتغيير هذه الأوضاع في المدى القريب. فهي تراوح مكانها في دائرة الأفق المسدود.

ومن أبرز ما يظهر الأفق المسدود الذي وصلت إليه الحداثة الأوصاف التي تطلق عليها من الفكر العربي نفسه، فهناك من يصفها بالحداثة الصنمية، أو الحداثة الناقصة، أو المعطوبة، والمشوهة، والوهمية، والمجهضة... إلى غير ذلك. ويقول عنها «غليون» ان الحداثة «تحولت إلى دعوة عقلية، فلم تعد تهتم بالنهضة وشروطها، وإنما أصبحت تدافع عن مشروعية الحداثة»[٤٤] والحداثة ارتبطت بفكرة التقدم، «حتى التقدم هنا لا يأخذ معناه التغييري النقدي، ولكن معناه الاقتصادي، الانتاجي البحت، وأحياناً المظهري، وهو تقدم بائس وحداثة مشوهة»[٤٥]. وفي نظر «منير شفيق»: «لقد أثبتت الوقائع أن الأرضية الغربية التي سادت في بلادنا تحت شعار «الحداثة» لم تأت لتحقق تقدماً وتطويراً لا على المستوى المادي، ولا على المستوى الثقافي

---

(٤٢) الحداثة أسلوب جديد في حرب الإسلام، جمعان عائض الزهراني، مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، سلسلة دعوة الحق [٨٩] ١٩٨٩م.

(٤٣) أنظر كتاب: الحداثة من منظور إيماني. د. عدنان النحوي، الرياض، دار النحوي، تقويم نظرية الحداثة، مصدر سابق. الحداثة تعود، د. حلمي القاعود، الرياض، دار المعراج، ١٤١٢هـ. الحداثة في ميزان الإسلام، عوض القرني، القاهرة، دار هجر، ١٤٠٨هـ.

(٤٤) اغتيال العقل. ص٢٩٦.

(٤٥) المستقبل العربي. مصدر سابق ص١٣.

والفكري. بل دمرت عوامل التقدم والتطوير حين حطمت مصادر الاستقلالية، وحولت الوطن الواحد إلى أوصال مقطعة وملحقة، وتابعة، ورغم ذلك يُقال للشعب: عليكم أن تتبعوا النمط الغربي وتروا العالم ضمن رؤاه وتتطوروا وفق مساره وسياقه. وهذا بالتحديد ما تصر عليه الحداثة على اختلاف ألوانها وضمن كل تناقضاتها الغربية»(٤٦).

فالحداثة بحاجة إلى مراجعة ذاتية خصوصاً في علاقتها بالإسلام. والمراجعات التي حصلت أفرزت بعض التوجهات، فالبعض وصل إلى خيبة أمل من الحداثة بعد أن وصلت إلى أفق مسدود، وبالتالي فلا داعي للتعويل عليها لإخراج الأمة من المأزق الحضاري. وفي قناعة البعض الآخر ضرورة تجديد خطاب الحداثة، على قاعدة التمسك بها، واعتبارها تمثل خيار الحل لأزمات الأمة، مع إعادة النظر في الملازمة بين الحداثة والعلمانية وفكها عنها وربطها بالديمقراطية، وهناك من حاول أن يؤسس الحداثة على أرضية الحوار والتعايش مع الفكرة الإسلامية، وعدم الدخول معها في علاقة استعداء، وفي هذا السياق يقول الدكتور «شرابي»: «إن مهمة المثقفين المحددة هي تأمين شروط الحوار الفعال ورسم الأطر التي يمكن من خلالها تحقيق التعايش العلماني / الإسلامي في مجتمع ديمقراطي متحرر من النظام الغربي»(٤٧).

وبقي البعض الآخر مصراً على التمسك بالحداثة كما هي من غير تجديد أو مراجعة، واعتبار الأزمة ليست في الحداثة لأنها خيار حتمي لا تراجع عنه ما دمنا لا نتمكن من إيقاف حركة الزمن، وحتى في علاقتها بالتراث والهوية والإسلام يصر أصحاب هذا الرأي على الموقف السابق من دون تبديل أو تغيير.

ومن القناعات أيضاً التي حصلت عند البعض من نخب الحداثة اكتشاف الإسلام بوجهه الحضاري، وقدرته على مواجهة الأزمة الحضارية العميقة في الأمة، بعد أن فشلت وتراجعت الخيارات والبدائل غير الإسلامية، وبعد أن أعلنت الشعوب في البلاد العربية والإسلامية بجرأة وصراحة تمسكها بالخيار الإسلامي ومطالبتها بتطبيق الشريعة الإسلامية، الأمر الذي كان بمثابة استفتاء شعبي ينبغي الركون إليه ديمقراطياً.

الحداثة والمعاصرة في الإسلام

من أكثر ما يعارض العلم والمنطق، أن يعطي الإنسان أحكاماً على ظواهر يفتقد

(٤٦) الإسلام في معركة الحضارة، مصدر سابق، ص٨٤.

(٤٧) المستقبل العربي، مصدر سابق، ص٣٥.

الاطلاع عليها، والإحاطة الكافية بها، والنتيجة في مثل هذه الحالات معروفة سلفاً. وهذا ما وقع فيه الكثير من مثقفي الحداثة في علاقتهم بالإسلام، حيث انبنت العديد من تصوراتهم ومواقفهم وأحكامهم على غير إطلاع ولا إحاطة، وكرس هذه الإشكالية تعليمهم واكتسابهم للثقافة الأوروبية وانغلاقهم عليها، والتي شكلت لهم منظوماتهم المعرفية، وباعدت بينهم وبين الإسلام نتيجة الصدام بين الثقافتين. وساعد على هذه الإشكالية التخلف الحضاري الشامل الذي ترك ضلاله على كل مرافق الحياة في العالم العربي والإسلامي، مقارنة بالتقدم المذهل والضخم في العالم الغربي، والذي يصفه الكاتب الفرنسي «مارك أوجيه» رئيس مدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية «بالحداثة المفرطة» أو «الزائدة» في كتابه الذي يحمل هذا العنوان.

بالإضافة إلى عامل آخر لا يجوز تغافله والمتمثل في أحد مسارات الخطاب الإسلامي وهو الخطاب التقليدي، الذي كان شائعاً بصورة مكثفة خلال فترة طويلة، ومن أكثر الخطابات حضوراً في وسائل الاعلام الرسمية، وهو يحاول أن يعيد انتاج الماضي، فالقديم هو منطقه القياسي على الجديد، والحاضر عنده هو التراث، والغائب عنه هو المعاصرة، والمثقف الذي يعيش عصره كان يجد انسجامه مع الخطاب الذي يعبر عن المعاصرة أكثر من الخطاب الذي يعبر عن التراث. وفق هذه المعطيات تشكلت رؤية خطاب الحداثة من الإسلام، التي وصمته بالماضوية والتراثية، وعدم القدرة على مواكبة الزمن وتحولات العصر ومجاراة الحضارة. وحان الوقت الذي يراجع فيه خطاب الحداثة في العالم العربي والإسلامي هذه المنهجية في فهم ومعرفة الإسلام، خصوصاً بعد الإنبعاث الإسلامي الذي كشف عن قدرة الإسلام الهائلة على الإحياء والنهوض والتجديد.

والحداثة من زاوية فلسفية هي رؤية للإنسان، وقيمة الحداثة في تكوين الإنسان بالقدرة التي يبدع فيها الحداثة ويمارسها، فليست هناك حداثة بدون إنسان حديث أو معاصرة بدون إنسان معاصر. واننا نقطع ان الإسلام جاء بأفضل رؤية عن الإنسان، تتكامل فيها الأبعاد المختلفة الروحية والعقلية والمادية. هذه الرؤية هي التي يحتاجها الإنسان لهذه الحياة في تحولاتها، وتبدلاتها، وتغيراتها، وتطوراتها، وفي كل أزمنتها، فالإسلام جاء لكي يلبي حاجات الإنسان في كل زمان ومكان، ويجعل منه معاصراً وبصيراً في حياته التي استخلفه الله فيها بعد ان خلقه في أحسن تقويم. ومن الدلائل التي تكشف عن مكونات المعاصرة في الإسلام مع ان الإسلام كله دعوة للمعاصرة والتطور والتقدم. نذكر:

أولاً: إن أول آية نزلت في القرآن الكريم آية ﴿اقرأ﴾ وهذا يعني ان الإسلام قبل أن

يشرع للعبادات أو المعاملات أو أي شيء آخر شرع للعلم والمعرفة، لأن في الإسلام كل شيء يبدأ من العلم والمعرفة. وهذه قاعدة في غاية العلمية والتقدم يثبتها الإسلام في علاقة الإنسان بما حوله من طبيعة وكون ومجتمع ومواقف وأحداث وغيرها. ومن دلائل هذه الآية أيضاً أنها تفيد استمرارية القراءة والتعلم وهو ما يعبر عنه في النظم الحديثة للتعليم بنظرية «التعليم المستمر». ويمكن أن نستوحي هذه النظرية أيضاً من حديث شريف معروف: «اطلبوا العلم من المهد إلى اللحد». فالإسلام يبدأ بالعلم ويطالب الإنسان بالتعلم المستمر، وهذا من أهم شروط المعاصرة، فهل بعد ذلك يكون الإسلام قديماً، ولا يواكب التطور، إن دعوة الإسلام للعلم هي دعوة للتطور والتقدم والتسابق مع الزمن.

ثانياً: المكانة الخاصة التي يعطيها الإسلام للعقل، فهو أول ما خلق الله وأزكى خلقه، وجوهر الإنسان وأعظم طاقة زوده الله بها. والقرآن كله دعوة إلى العقل والتفكر والتدبر والتفقه والتعلم. والعقل في القرآن ورد بصيغ متعددة، بصيغة «تعقلون» تكررت ٢٤ مرة، بين صورة الرجاء ﴿لعلكم تعقلون﴾، وصورة الاستفهام ﴿أفلا تعقلون﴾. وصيغة «يعقلون» تكررت ٢٢ مرة، منها عشر صيغ بدون نفي و١٢ صيغة جاءت منفية بـ«لا النافية» «لا يعقلون» وصيغة «نعقل» وردت مرة واحدة في قوله تعالى ﴿لو كنا نسمع أو نعقل﴾[٤٨]، وصيغة «يعقلها» وردت أيضاً مرة واحدة في قوله تعالى ﴿وما يعقلها إلا العالمون﴾[٤٩]، وصيغة «عقلوه» وردت مرة واحدة في قوله تعالى ﴿يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه﴾[٥٠]. واللفتة المهمة في القرآن الكريم انه استعمل أفعال العقل ولم يستعمل كلمة العقل بمعنى الاسم، هذه إشارة إلى أن قيمة العقل عند الإنسان بوظائفه وأفعاله، والتأكيد على ضرورة إعمال العقل، فلا يكفي وجود العقل عند الإنسان من غير إعمال لوظائفه. أليست هذه دعوة للتعقل والعقلانية وتأسيساً واعمالاً وممارسة لها. وأكثر ما طالب الإسلام به الإنسان، أن يُعمل عقله، وأرسل الله الرسل ليثيروا للناس دفائن العقول أي مكنونات العقل وجوهره.

ثالثاً: ان ما يلفت النظر والتأمل رؤية الإسلام للعلم، فلا يوجد ديانة أو عقيدة أو مذهب أو فلسفة، قديمة أو حديثة أو معاصرة، أعطت العلم من المكانة والشرف والتعظيم كما أعطاها الإسلام له، وفي رأي الشيخ «زين الدين العاملي» المعروف بالشهيد الثاني

(٤٨) سورة الملك، آية ١٠.

(٤٩) سورة العنكبوت، آية ٤٣.

(٥٠) سورة البقرة، آية ٧٥.

[٩١١ـ٩٦٥هـ/ ١٤٩٠ـ١٥٤٤م] «إنّ الله سبحانه وتعالى جعل العلم هو السبب الكلي لخلق هذا العالم، العلوي والسفلي طراً، وكفى بذلك جلالة وفخراً، قال الله تعالى في محكم الكتاب ـ تذكرة وتبصرة لأولي الألباب ـ: ﴿الله الذي خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهنّ يتنزّل الأمر بينهنّ لتعلموا أن الله على كل شيء قدير وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً﴾(٥١) وكفى بهذه الآية دليلاً على شرف العلم، لاسيما علم التوحيد الذي هو أساس كل علم، ومدار كل معرفة، وجعل سبحانه العلم أعلى شرف، وأول منّة امتنّ بها على ابن آدم»(٥٢) ويكفي أن نرجع إلى كتاب العلم في معاجم الحديث وهو أول كتاب فيها لنكتشف المكانة التي يعطيها الإسلام للعلم، والأحاديث كثيرة نأخذ منها هذا الحديث الشامل، بالاسناد الصحيح إلى أبي الحسن علي بن موسى الرضا عليهما السلام عن آبائه عن النبي (ص) انه قال: «طلب العلم فريضة على كل مسلم، فاطلبوا العلم في مظانّه واقتبسوه من أهله، فإن تعلّمه لله تعالى حسنة، وطلبه عبادة، والمذاكرة به تسبيح، والعمل به جهاد، وتعليمه من لا يعلمه صدقة، وبذله لأهله قربة إلى الله تعالى، لأنه معالم الحلال والحرام ومنار سبيل الجنة، والمؤنس في الوحشة، والصاحب في الغربة والوحدة، والمحدث في الخلوة، والدليل على السراء والضراء، والسلاح على الأعداء، والزين عند الأخلاء، يرفع الله به أقواما فيجعلهم في الخير قادة تُقتبس آثارهم ويُقتدى بفعالهم، ويُنتهى إلى آرائهم، ترغب الملائكة في خلتهم وبأجنحتها تمسحهم، وفي صلواتها تبارك عليهم. يستغفر لهم كل رطب ويابس حتى حيتان البحر وهوامه وسباع البر وأنعامه. ان العلم حياة القلوب من الجهل، وضياء الأبصار من الظلمة، وقوة الأبدان من الضعف، يبلغ بالعبد منازل الأخيار، ومجالس الأبرار والدرجات العلا في الآخرة والأولى. الذكر فيه يعدل بالصيام، ومدارسته بالقيام، به يُطاع الرب ويُعبد، وبه تُوصل الأرحام، ويُعرف الحلال والحرام، والعلم إمام، والعمل تابعه، يلهمه السعداء، ويحرمه الأشقياء، فطوبى لمن لم يحرمه الله من حظه»(٥٣).

والإشكاليات التي طرحت حول علاقة العلم بالدين في حقيقتها هي إشكاليات مستعارة من الثقافة الأوروبية نُقلت إلى الواقع الإسلامي، من غير أن يكون لها أي مبرر موضوعي أو علمي. وإذا كان من أهم شروط المعاصرة هو العلم والمعرفة، فالإسلام كله

---

(٥١) سورة الطلاق، آية ١٢.

(٥٢) منية المريد في آداب المفيد والمستفيد، الشيخ زين الدين العاملي، تحقيق: رضا المختاري، قم، مكتب الاعلام الإسلامي، ١٤٠٩هـ، ص٩٣.

(٥٣) أمالي الطوسي، ج٢، ص١٠٢، نقلاً عن بحار الأنوار، المجلسي، ج١، ص١٧١.

دعوة للعلم والمعرفة.

رابعاً: ان القرآن الكريم هو الذي اكتشف للفكر البشري وجود السنن والقوانين الطبيعية والتاريخية والاجتماعية التي تحكم حركة التاريخ والمجتمعات والحضارات في صعودها وهبوطها، في تقدمها وتراجعها، في حركتها وسكونها. وأن كل تطور وتقدم اجتماعي وحضاري إنما يجري وفق هذه السنن، وبأسبابها، وقبل القرآن الكريم لم تكن هذه السنن معروفة، وحسب تعليل صاحب تفسير المنار «هذا إرشاد الهي، لم يعهد في كتاب سماوي، ولعله ارجىء إلى أن يبلغ الإنسان كمال استعداده الاجتماعي، فلم يرد إلا في القرآن، الذي ختم الله به الأديان» ولقد حث القرآن باهتمام كبير على معرفة هذه السنن واكتشافها والأخذ والاعتبار بها، والعمل وفق أسبابها، والإنسان ليس باستطاعته أن يصارع هذه السنن ويخرج عليها، أو يحقق تقدمه وتطوره بدونها، والتي لولاها لما استطاع الإنسان أن ينجز خطوة واحدة نحو التقدم. وعن هذه السنن يقول القرآن الكريم ﴿فهل ينظرون إلاّ سنّة الأولين فلن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا﴾(٥٤). وقوله تعالى ﴿قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين﴾(٥٥). ويرى بعض الباحثين ان مفهوم السنن التاريخية والاجتماعية يعد فتحاً عظيماً للقرآن لم يسبقه إليه كتاب أو إنسان(٥٦).

خامساً: ان القرآن الكريم يعرض لنا أحد أهم العقبات التي واجهت حركات الرسل والأنبياء في مجتمعاتهم، وهي عقبة تقليد الآباء واتباعهم بغير دراية كما في قوله تعالى: ﴿قالت رسلهم أفي الله شك فاطر السماوات والأرض يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم ويؤخركم إلى أجل مسمى قالوا إن أنتم إلا بشر مثلنا تريدون أن تصدونا عما كان يعبد آباؤنا فأتونا بسلطان مبين﴾(٥٧). ﴿وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون﴾(٥٨). ﴿بل قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون﴾(٥٩). وهناك آيات كثيرة تتحدث عن تقليد الآباء الذي قد تحول في تلك المجتمعات، ويتحول في أي مجتمع إلى رمزية ثقافية من خصائصها الجمود

---

(٥٤) سورة فاطر، آية ٤٣.
(٥٥) سورة آل عمران، آية ١٣٧.
(٥٦) أنظر مجلة النور (لندن)، العدد ٣٥، نيسان /١٩٩٤م، ص٢٣.
(٥٧) سورة ابراهيم، آية ١٠.
(٥٨) سورة البقرة، آية ١٧٠.
(٥٩) سورة الزخرف، آية ٢٢.

وفقدان الاستقلالية، وحاكمية عقلية الماضي، في الوقت الذي كانت فيه الرسالات السماوية تمثل في تلك المجتمعات الفكر الجديد، وكيف أن هذا الفكر كان يقاوم من المجتمع الذي يحتمي بثقافة الماضي. وقد عالج لنا القرآن الكريم في هذه الآيات مشكلة ثقافية خطيرة، هي مشكلة الصدام الذي يحصل بين الفكر الجديد والثقافة التغييرية وبين ثقافة الماضي وتقليد الآباء.

سادساً: ان الإسلام يبعث في الإنسان المسلم دوافع وحوافز التطور المستدام، الذي لا يتوقف عند حد معين، لا من جهة الكم أو جهة الكيف، ولا عند ظرف خاص، أو لزمن دون آخر، فهو يطالبه بأن يحاسب نفسه حتى يخرج من غفلته وعشوائيته واسترساله، وان يراقب ذاته ويبرمج لها ويخطط لحياته، وأن تكون عنده وقفات للنقد والنقد الذاتي. وفي هذا الصدد وردت أحاديث كثيرة منها عن الإمام علي (ع): «ما أحق الإنسان أن تكون له ساعة لا يشغله عنها شاغل، يحاسب فيها نفسه، فينظر فيما اكتسب لها وعليها في ليلها ونهارها»[٦٠]. وعن الإمام موسى بن جعفر (ع): «ليس منا من لم يحاسب نفسه في كل يوم، فإن عمل خيراً استزاد الله منه وحمد الله عليه، وإن عمل شراً استعاذ الله منه وتاب إليه»[٦١]. كما ان الإسلام يطالب الإنسان بالعمل والعمل الصالح، قال تعالى: ﴿من عمل صالحاً من ذكر وأنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة﴾[٦٢]. ﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون﴾[٦٣]. وعن الإمام علي (ع) «الشرف عند الله سبحانه بالأعمال لا بحسن الأقوال»[٦٤] «العلم يرشدك، والعمل يبلغ بك الغاية»[٦٥]. «العمل شعار المؤمن، وبحسن العمل تجني ثمرة العلم لا بحسن القول»[٦٦]. فالإسلام الذي يدعو لمحاسبة الذات إنما يدعو إلى التجديد والتطوير، والذي يدعو إلى العمل إنما يدعو إلى الإنتاجية والفاعلية والعطاء والمبادرة. هذه الأحاديث وغيرها بحاجة لاستكشافات معرفية بطرائق وتقنيات مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية، لمعرفة القيمة التربوية والعلمية لهذه الأحاديث. وهذا يكشف عن مشكلة منهجية ومعرفية هي من نتاج الأزمة الحضارية التي مرّت على الأمة، وهي مشكلة الانفصال والقطيعة بين النصوص الدينية والعلوم الاجتماعية والإنسانية.

---

(٦٠) ميزان الحكمة، محمد ري شهري، بيروت: الدار الإسلامية، ١٩٨٥م، ج٢، ص٤٠٧.
(٦١) المصدر نفسه.
(٦٢) سورة النحل، آية ٩٧.
(٦٣) سورة التوبة، آية ١٠٥.
(٦٤) ميزان الحكمة، مصدر سابق، ج٧، ص٧.
(٦٥)، (٦٦) المصدر نفسه، ص٨.

سابعاً: ان النصوص الدينية التي جاءت حول معرفة الزمان، فيها تأكيد واضح على تمثل المعاصرة، وأن يكون الإنسان المسلم حاضراً وفاعلاً في عصره وزمانه. من هذه الأحاديث عن الإمام الصادق (ع)؛ «العالم بزمانه لا تهجم عليه اللوابس»(٦٧). وعن الإمام علي (ع)؛ «أعرف الناس بالزمان من لم يتعجب من أحداثه»(٦٨). وعنه (ع): «حسب المرء من عرفانه علمه بزمانه»(٦٩). وفي القرآن الكريم ﴿والعصر إن الإنسان لفي خسر إلاّ الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر﴾(٧٠). في هذه السورة يُقسم القرآن بالزمان، ويلفت نظر الإنسان أنه في خسر بنقصان عمره، ومتى ما أدرك الإنسان أنه في خسر، هذا الإدراك هو بداية الاحساس بالتقدم. والمعاصرة في جوهرها معرفة الزمان، معرفة متجددة وفاعلة.

هذه بعض ملامح المعاصرة في الإسلام، والمتأملون في القرآن يكتشفون أن معارفه تتجدد لهم بتجدد الزمان، وليس هناك من يظن أن القرآن استنفذ معارفه مع كل ما حصل في العالم، من تطور وتقدم شامل في العلوم والصناعات والاتصالات وغيرها. بل ان العالم اليوم يكتشف أكثر من اي وقت مضى فاعلية المعاصرة في الإسلام الذي يتزايد حضوره في العالم ويطرح كأحد الخيارات العالمية الكبرى في مواجهة الأزمة الحضارية المتفاقمة في العالم، وقد أعلن ذلك صراحة «مراد هوفمان» في كتابه «الإسلام كبديل». وفي داخل الغرب وعند النخب العليا من العلماء والمفكرين والباحثين حالة اندهاش من قدرة الإسلام على التجدد والإحياء والنهوض، مع كل ما تعرض إليه من صدام عنيف وإقصاء وتشويه خلال قرون من الزمان، ومع ما مرّ على المسلمين من تخلف وتراجع خطيرين.

الفكر الإسلامي والمعاصرة

تجري في داخل الفكر الإسلامي محاولات جادة لتقديم الإسلام برؤية معاصرة بعيداً عن التلفيق والانتقائية، بل من خلال منهج أصيل ومتجدد، من نخب تحاول تجسير التواصل بين الأصالة والمعاصرة، وبين المعرفة بالعلوم الإسلامية والعلوم الحديثة، وتنطلق من إدراك واسع حول غياب الإسلام عن مستجدات العصر وتطوراته، وخطورة هذا الغياب على مستقبل الإسلام في العالم.

من هذه المحاولات التي سعت إلى إبراز جانب المعاصرة في الفكر الإسلامي:

---

(٦٧)، (٦٨)، (٦٩) المصدر نفسه. ج٤، ص٢٣٤.

(٧٠) سورة العصر.

في مجال الثقافة: في هذا المجال قدم الشيخ «مرتضى مطهري» [١٣٣٨ـ١٣٩٩هـ / ١٩١٨ـ١٩٧٩م]، عملاً مفيداً في كتابه «الإسلام ومتطلبات العصر»(٧١)، وقد جاء في مقدمته «إن قضية الإسلام ومتطلبات العصر من القضايا الاجتماعية المهمة التي تشغل بال الشباب المثقف في عصرنا الحاضر، وهم أرقى شريحة اجتماعية من حيث المستوى كما أن عددهم ـ من حسن الحظ ـ جدير بالملاحظة». وفي هذا الحقل أيضاً كتاب «الإسلام ومتطلبات التغيير الإجتماعي»(٧٢) للسيد «محمد حسين الطباطبائي» [١٣٢٤ـ١٤٠٢هـ/ ١٩٠٣ـ١٩٨١م]، و«الإسلام بنظرة عصرية»(٧٣) للشيخ «محمد جواد مغنية» [١٣٢٢ـ١٤٠٠هـ / ١٩٠٢ـ١٩٨٠م] و«الإسلام يقود الحياة»(٧٤) للسيد «محمد باقر الصدر» [١٣٥٣ـ١٤٠٠هـ / ١٩٣٥ـ١٩٨٠م] وكتاب «قضايا العصر ومشكلات الفكر تحت ضوء الإسلام»(٧٥) للاستاذ «أنور الجندي». كما تخصصت لهذه المهمة مجلة «المسلم المعاصر»، التي أصدرها من الكويت الدكتور جمال الدين عطية، وكانت رسالتها أن تعالج شؤون الحياة المعاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية، ولازالت تصدر حالياً من القاهرة.

في مجال التفسير: التفاسير الجديدة أخذت في الاعتبار المتطلبات المعاصرة وجعلتها من أهدافها الأساسية، وحسب رأي الشيخ «مكارم الشيرازي» الذي أشرف على تفسير «الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل»(٧٦): «ان أولى الخصوصيات التي يمتاز بها هذا التفسير هي أنه أعد ليكون شاملاً لمسائل العصر، أي أنه يستعرض أهم مسائل العصر فتطرح الأسئلة والنقائص والإحتياجات وكل ما يرتبط بهذا المجال. وبعبارة أخرى فإن الهدف من تأليفه هو مطالعة القرآن وتفسيره بالقياس إلى عصرنا الحاضر، لا أن ننقل أنفسنا عدة قرون إلى الوراء ثم نفسره بالقياس إلى ذلك العصر. فهدفنا أن ننظر للقرآن بعين العصر الحاضر»(٧٧). وقد خصص في مقدمة التفسير قسماً حمل عنوان «متطلبات العصر» جاء فيه «لكل عصر خصائصه وضروراته ومتطلباته وهي تنطلق من الأوضاع الاجتماعية والفكرية السائدة في ذلك العصر. ولكل عصر مشاكله وملابساته الناتجة عن تغيير

(٧١) صدر هذا الكتاب في إيران، تعريب: علي هاشم، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية، ١٤١١هـ.
(٧٢) صدر هذا الكتاب عن مؤسسة البعثة، تعريب: محمد علي آذرشب، طهران ١٤٠١هـ.
(٧٣) صدر هذا الكتاب عن دار العلم للملايين. بيروت، ١٩٧٣م.
(٧٤) الكتاب من اصدار وزارة الارشاد الإسلامية، طهران، بدون ذكر التاريخ.
(٧٥) الكتاب من إصدار دار الرسالة، بيروت، ١٩٨١م.
(٧٦) الكتاب من اصدار مؤسسة البعثة، بيروت، ١٩٩٢م، في عشرين مجلد.
(٧٧) مجلة التوحيد (طهران)، السنة العاشرة، العدد ٥٦، يناير ١٩٩١م، ص٢٨.

المجتمعات والثقافات، وهو تغيير لا ينفك عن مسيرة المجتمع التاريخية. المفكر الفاعل في الحياة الاجتماعية هو ذلك الذي فهم الضرورات والمتطلبات، وأدرك المشاكل والملابسات. وبعبارة أخرى هو الذي استوعب مسائل عصره. أما أولئك الذين لا يدركون هذه المسائل اطلاقاً، أو لا يتفاعلون معها بسبب عدم انتمائهم إلى عصرهم أي بسبب فقدانهم عنصر المعاصرة، فهم الهامشيون الذين لا يقدرون على التأثير ولا على المعالجة... ذلك لأنهم ما استطاعوا، أو ما أرادوا أن يستوعبوا احتياجات عصرهم ومشاكله»[٧٨]. وعن تفسيره «من هدى القرآن» يقول السيد «محمد تقي المدرسي»: «إني أحاول ربط الواقع الراهن بآيات الذكر، حيث أن ذلك هو الهدف من تفسير القرآن. أَوَليس مثل القرآن مثل الشمس تطلع كل نهار باشراقة جديدة على عالم جديد»[٧٩]. ويقول الدكتور «وهبة الزحيلي» عن تفسيره «التفسير المنير»: «هذا الكتاب اصطفيت فيه من العلوم والمعارف والثقافات المستقاة من معين القرآن الكريم الذي لا ينضب، ما هو لصيق الصلة بحاجات العصر، فكان لابد من تقريب ما صار بعيداً، وإيناس ما أصبح غريباً، وتزويد المسلم بزاد من الثقافة بعيدة عن الدخيل كالإسرائيليات في التفسير، ومتفاعلة مع الحياة المعاصرة»[٨٠].

في مجال الفقه: كان يفترض أن يكون الفقه من أكثر العلوم اتصالاً بالحياة لأن موضوعاته هي الحوادث الواقعة والمتجددة، وهو الحقل الذي يختص بتقنين الحياة في تطوراتها وتحولاتها وتبدلاتها، مع ذلك فقد أصبح من أكثر الحقول التي لفها الجمود لفترة طويلة. وهو اليوم يستعيد مكانته وينهض بالدور الحيوي الذي كان من الممكن أن يقوم به في ترشيد الحياة المعاصرة وتقنينها وفق أصول ومناهج الشريعة الإسلامية. حركة الفقه اليوم تتجه لكي تستعيد معاصرتها، بالشكل الذي يلبي فيه الفقه المتطلبات المعاصرة، بعد أن اتسعت منطقة الفراغ التي ترتبط بالمسائل المستجدة والقضايا الجديدة التي لم يسبق للفقه الانشغال بها، وهي كثيرة ومتلاحقة، وقد بات من الملح جداً الاقتراب من هذه القضايا واستيعابها ودراستها وبلورة الآراء التشريعية حولها. والأصوات تتعالى في هذا الوقت أكثر من أي وقت مضى مطالبة المؤسسات والمعاهد والجامعات والحوزات العلمية والدينية بالعمل لربط الفقه بالمتطلبات المعاصرة. وفي هذا المجال يقول الإمام «الخميني» [١٣٢٢ـ١٤٠٩هـ / ١٩٠٢ـ١٩٨٩م]: «ان الاجتهاد المصطلح في الحوزات ليس كافياً، بل لو كان «الأعلم» في العلوم المتعارفة في الحوزات لا يستطيع تشخيص المصالح الاجتماعية، وبصورة عامة أن

(٧٨) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل. مصدر سابق، ص١٠.

(٧٩) من هدى القرآن، السيد محمد تقي المدرسي، طهران، دار الهدى، ١٤٠٦هـ، ج١، ص٦.

(٨٠) التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج. د. وهبة الزحيلي، دمشق، دار الفكر، ١٩٩١م، ج١، ص٥.

يكون فاقداً للرؤية الصحيحة في المجالات الاجتماعية والسياسية والقدرة على اتخاذ القرارات بشأنها، فهو غير مجتهد في المسائل الاجتماعية والحكومية وبالتالي لا يستطيع أن يمسك بزمام قيادة المجتمع»[٨١]. والدراسات الفقهية الجديدة بدأت تأخذ بعين الاعتبار عامل الزمان والمكان وارتباطهما بالأحكام الشرعية، وهما من أهم شروط المعاصرة، والاستجابة لمتطلبات العصر. وفي هذا السياق أيضاً حاول السيد «محمد الشيرازي» ان يربط الفقه بالعلوم الاجتماعية في أبحاثه الفقهية الاستدلالية، فقد كتب في فقه السياسة وفقه الاجتماع والاقتصاد والحقوق والقانون والحكم والدولة.. وأدخل الشيخ «حسين المنتظري» موضوع الدولة الإسلامية في دراسات بحث الخارج وهي مرحلة الدراسات العليا وفق نظام الحوزات العلمية الشيعية. كما أفرد الفقهاء بحوث جديدة مستقلة تحت عنوان «المسائل المستجدة أو المستحدثة»، وتشكلت في جامعة مدينة قم الايرانية، لجنة خاصة لتحديد الأحكام الفقهية حول المسائل المعاصرة والجديدة برعاية السيد «علي خامنئي».

وأصدر الشيخ «يوسف القرضاوي» كتاب «فتاوى معاصرة»، يعرض فيه اجتهاداته وآراءه الشرعية من القضايا المعاصرة. إلى غير ذلك من أعمال ونشاطات.. وهكذا في المجالات الأخرى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تجري حولها محاولات جادة في التأصيل الإسلامي وفق منهجية معاصرة.

فالفكر الإسلامي أمام لحظة تاريخية عليه أن يثبت قدرته وكفاءته في بلورة البدائل والاجتهادات الإسلامية حول قضايا العصر والمشكلات الحضارية الكبرى في العالم.

---

(٨١) ريادة الفقه الإسلامي ومتطلبات العصر. الإمام الخميني، بيروت: دار الهادي، ١٩٩٢م، ص٦٨.

الفصل الرابع

حقوق الإنسان

لقد جاء إشتغال الفكر الإسلامي بحقوق الإنسان، كقضية، فكرية، سياسية، قانونية، فقهية، حديثاً ومتأخراً، يمكن أن يؤرّخ لهذا الإشتغال مع النصف الأوّل من عقد الثمانينات من القرن الأخير. وتزايد الإهتمام بصورة مميزة ومتصاعدة مع النصف الثاني من العقد نفسه، سواء على صعيد بعض الجوانب النظرية، كالكتابة والنشر، أو على صعيد بعض الممارسات العملية من خلال تشكيل بعض المؤسسات والهيئات الحقوقية التي ترعى قضايا حقوق الإنسان، أو من خلال الإقتراب والتعاطي والتداخل مع المؤسسات والمنظمات الحقوقية في العالم. قبل هذا التاريخ كان هناك بعض الكتابات الإسلامية حول هذه القضية، لكنها محدودة ومتناثرة لاتكاد تشكل ظاهرة يمكن القياس عليها. وقد ظهرت هذه الكتابات في النصف الثاني من حقبة السبعينات. وبصورة عامة يعتبر الإهتمام بقضايا حقوق الإنسان في الدراسات الفكرية والفقهية والقانونية والدستورية في العالم العربي ضعيفاً عند مختلف الإتجاهات الفكرية والسياسية وحتى في الدراسات الأكاديمية[1]، مع أن هذه الإتجاهات سبقت الفكر الإسلامي في الإهتمام والإشتغال بهذه القضايا. والملاحظة التي تسجل في هذا الجانب، إن الفكر الإسلامي شهد ارتفاعاً وتزايداً من ناحية كمية على تلك الإتجاهات السابقة مع بداية اهتمامه المتزايد بهذا الموضوع[2].

وقد ارتبط اشتغال الفكر الإسلامي بهذا الموضوع في بواعثه العامة، بحركة التحولات والمتغيرات التي شهدها الواقع الإسلامي والعالمي، والتي كانت على درجة عالية من الحساسية والأهمية، حيث فرضت علىالفكر الإسلامي قراءة بعض المفاهيم والقضايا الجديدة، وبكيفية جديدة، وبالذات المفاهيم والقضايا التي كانت غائبة، واكتسبت أهميتها

---

(١) انظر دراسة: حقوق الإنسان في الكتب والرسائل الجامعية وبعض الدوريات العربية، حسنين توفيق ابراهيم، منبر الحوار، بيروت، السنة الثالثة، العدد التاسع، ربيع ١٩٨٨م/ ١٤٠٨هـ.

(٢) المصدر نفسه.

مع المتغيرات العالمية، أو التي كانت تمثل منطقة الفراغ في بنية الفكر الإسلامي. من هذه المفاهيم مفهوم حقوق الإنسان، الذي اكتسب اهتماماً حيوياً للغاية فكان له حضوراً متحركاً في الواقع كبنية سياسية وقانونية، وحضوراً متحركاً كبنية فكرية وفقهية. هذا الحضور كانت وراءه بواعث أساسية منها:

أولاً: البواعث الفكرية

الحضور الواسع للمشروع الإسلامي مع بداية عقد الثمانينات، ومارافقه من تحديات فكرية وثقافية، وما افرزته المرحلة من متطلبات جديدة، إلى جانب تساؤلات وقضايا كانت تثار حول هذا المشروع، الذي وجد نفسه في واجهة الأحداث والأنظار متوجهة إليه، خصوصاً بعد وصول التجربة الإسلامية في إيران إلى مرحلة إدارة الحكم والمجتمع والدولة، وتنامي الدعوة لتطبيق الشريعة الإسلامية في أقطار إسلامية مختلفة.

هذه التحديات والمتطلبات، والتساؤلات، دفعت بالمشروع الإسلامي إلى أن ينظر إلى ذاته من الداخل، ويراجع ما عنده من إجابات وتصوّرات وبدائل وبرامج، فكان من الواضح أنه أمام مرحلة لم يعد نفسه لها فكرياً ومعرفياً، الأمر الذي كان يتطلب أن يحرّك طاقته الإجتهادية والتجديدية ليكون في مستوى المرحلة واحتياجاتها الفكرية، وليستجيب لمنطقة الفراغ التي كشفت عنها المستجدات المعاصرة. فأخذ الوعي يتنامى بأهمية المسألة الفكرية وضرورة التقدم بها وتطويرها في المشروع الإسلامي، فكانت محاولات لوضع وبلورة اجتهادات وتجديدات ومراجعات وتأصيلات، بحثاً عن البدائل والتصورات الإسلامية في مجالات السياسة والإقتصاد والاجتماع والقانون والتربية والتعليم(٣). ولهذه الأغراض والمهام تشكل في إيران بعد التحول الإسلامي «المجلس الأعلى للثورة الثقافية»، وفي السودان بعد وصول المشروع الإسلامي إلى الحكم، تشكّلت لجان خاصة لمهام التأصيل الإسلامي، وصدرت بهذا الخصوص مجلة باسم «التأصيل»، وفي الكويت بعد الموافقة على تطبيق الشريعة الإسلامية شُكّلت لجنة «الإعداد لإستكمال تطبيق الشريعة الإسلامية»(٤).

هذا الإهتمام بالمسألة الفكرية، وما حصل فيها من مراجعات ونقد وتطوير، كان من بواعثه قراءة بعض المفاهيم بمنهجية التأصيل المعرفي الإسلامي. من هذه المفاهيم التي استحوذت على اهتمام واضح ومتزايد، قضية حقوق الإنسان، التي طرحت على نطاق واسع، عربياً واسلامياً ودولياً، وفي مجالات سياسية وفكرية وقانونية وتشريعية، فكانت الحاجة ملحة لقراءة

---

(٣) انظر كتاب: الحركة الإسلامية وآفاق العمل الفكري، للمؤلف، بيروت: دار البيان العربي، ١٩٩٣م.

(٤) انظر الكتاب: الذي صدر عن هذه اللجنة حيث يعرض تصوراتها.

هذه القضية من خلال المنهجية الإسلامية. عن هذه الحاجة يقول الأستاذ «راشد الغنوشي»، من واقع تجربته مع الفكر الإسلامي في تونس: «لقد كانت قضية الحريات في الدولة الإسلامية، الهم الأعظم الذي استبد بي مذ بدأت الحركة الإسلامية في تونس تتحول من مرحلة الدعوة لمبادئ الإسلام في مواجهة الثقافة الوافدة المهيمنة، إلى مرحلة التفاعل الوسيع مع هموم المجتمع التونسي، والعربي عامة، وكان أهمّها قضية الحرية، ولاتزال. فكان تقديم إجابات واضحة عن التحديات المطروحة على الفكر الإسلامي في بلد مثل تونس، قد ضرب بسهم وافر في التغريب والثقافة، ضرورة معرفية لابديل عنها للحركة الإسلامية فيها»[٥].

وعن تنامي هذا الإهتمام يقول الأستاذ «منير شفيق»: «فقد اهتم أغلب العلماء والمفكرين الإسلاميين بتأكيد القيم المتعارف عليها الآن تحت عناوين مثل حقوق الإنسان وحرية الشعوب. باعتبارها مبادئ سبق للإسلام أن طرحها وأقرّها. وكان لابد من أن تُعاد صياغتها من جديد على أساس المعيار الإسلامي، وتصبح جزءاً من المشروع الحضاري العالمي الذي يطرحه الفكر الإسلامي المعاصر. فكان لأغلب العلماء والمفكرين الإسلاميين مساهمات في إجلاء هذا الجانب والتأكيد عليه»[٦]. ويضيف الدكتور «محمد عمارة»: «لقد شهدنا كتابات طيبة وجيدة تُبرز حديث الإسلام وسبقه في التقنين لحقوق الإنسان، وهو ميدان خصب وهام مازال ينتظر الكثير من الجهود التي يمكن أن تسلّح إنساننا العربي المسلم ضد الإستبداد والقهر والإستلاب، من جهة، وتثري الفكر الإنساني بهذه القضية المحورية، من جهة أخرى، وتنصف حضارتنا العربية والإسلامية وفكرنا الإسلامي وديننا الحنيف. من جهة ثالثة. انه ميدان هام من ميادين البحث والإجتهاد ومن الضروري أن يتنافس فيه المتنافسون»[٧]. وحسب رأي «محمد فائق» أحد المشتغلين بقضايا حقوق الانسان في العالم العربي والأمين العام للمنظمة العربية لحقوق الانسان، «ان انقسام العالم إلى معسكرين شرقي وغربي فترة الحرب الباردة سمح بوجود قراءتين متناقضتين، ثم ظهرت قراءة ثالثة هي حقوق الانسان في الإسلام بعد قيام ثورة ايران برموزها الإسلامية وتصاعد التيار الإسلامي في المنطقة»[٨].

---

(٥) الحريات العامة في الدولة إسلامية، راشد الغنوشي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣م، ص ١٧.
(٦) الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات، منير شفيق، بيروت: دار الناشر، تونس: دار البراق، ١٩٩١م، ص٩٨.
(٧) الإسلام وحقوق الإنسان، ضرورات لاحقوق، د. محمد عمارة، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٥م، كتاب عالم المعرفة (٨٩) ص١٤.
(٨) جاء هذا الكلام في محاضرة ألقاها على هامش معرض الكتاب العربي (٤٢) بعنوان «حقوق الانسان بين الخصوصية والعالمية» ١٩٩٨/١٢/٢م.

ثانياً: البواعث السياسية

صورة البواعث السياسية أكثر وضوحاً بطبيعة الحال من البواعث الفكرية، لأن البواعث السياسية الواقع يكشف عنها عينياً وحسياً. من أبعاد هذه البواعث السياسية اتساع رقعة الاهتمام بقضايا حقوق الإنسان على نطاق عالمي واسع، وتزايد الأصوات المطالبة بحياة كريمة يتمتع فيها الإنسان بحقوقه التي كفلها له الدين والقانون والفطرة والعدالة. وقد ساعدت وسائل الإعلام وأجهزة الإتصالات الدولية التي تربط أطراف العالم على إبراز هذه القضايا والإعلاء من شأنها، حيث أظهرت الأوضاع البائسة لشعوب ومجتمعات كثيرة تعاني الاضطهاد والقهر وسلب الحقوق الأساسية وانسداد أبواب التعبير عن الرأي، وانعدام المشاركة في الوظائف العامة إلى غير ذلك، كما نشطت في ظل هذه الأوضاع التي يغلب عليها التعسّف والإنتهاك الواسع لحقوق الإنسان، المنظمات والهيئات القانونية والحقوقية في العالم، الحكومية وغير الحكومية. وأدخلت الولايات المتحدة الأمريكية هذه القضية في سياساتها الخارجية وربطتها بالمساعدات والنفقات المالية التي تقدمها للدول والحكومات.

في ظل هذه الاهتمامات العالمية المتزايدة بقضايا حقوق الإنسان، اندفعت المشروعات الإسلامية نحو الاهتمام بهذه القضايا في سياقات أنشطتها السياسية والإعلامية والإجتماعية، والعمل على تأسيس هيئات ومنظمات حقوقية تنشط في رصد ووضع بيانات ومعلومات حول الانتهاكات والتعسفات التي يتعرض إليها الإنسان في العالم العربي والإسلامي، والإنفتاح والتواصل مع الهيئات والمنظمات الحقوقية التي توسعت انشطتها على النطاق العالمي. وتأكد هذا الإهتمام مع إحساس رجالات المشروعات الإسلامية بالإقصاء والحرمان من المشاركة في الوظائف العامة وسلب حرياتهم وما وقع بحقهم من انتهاكات وتعسفات، والتمييز بينهم في الحقوق وبين فرقائهم أصحاب التوجهات الفكرية المغايرة. هذه البواعث السياسية شكلت أرضيات تدفع بالفكر الإسلامي نحو الإهتمام بهذه القضايا فكرياً وثقافياً.

ثالثاً: البواعث القانونية

مسألة حقوق الإنسان لها جانب فكري ومعرفي، ولها جانب آخر تشريعي وقانوني. الجانب الأول أقرب إلى اهتمام العالم والمفكر والمثقف. والجانب الثاني أقرب إلى اهتمام المختص بالقانون والحقوق والتشريع. قد تعدد الإجتهادات ووجهات النظر في الجانب الأول، أما الجانب الثاني فيحتاج ما أمكن إلى الإجماع والإتفاق، لأن مجاله كما يفترض

التقنين والالتزام في إطار العموم. وهذا ما التفت إليه الباحثون في الفكر الإسلامي، والمشتغلون في حقل الدعوة الإسلامية والعمل الإسلامي. الباحثون في الفكر الإسلامي درسوا مسألة حقوق الإنسان من زاويتين: زاوية التجديد الإيجابي من خلال منهج الاستكشاف والاستنباط والتأصيل، لما جاء به الإسلام من حقوق للإنسان. وزاوية التجديد السلبي من خلال منهج النقد والمطارحة والمقارنة للمواثيق واللوائح والتشريعات التي صدرت في الغرب حول حقوق الإنسان، وبالذات الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي صادقت عليه الجمعية العمومية للأمم المتحدة في ١٠ ديسمبر ١٩٤٨م. حيث ظهر التعارض في بعض بنوده مع التشريعات الإسلامية، خصوصاً، تلك التي تتصل بقضايا الدين والعقيدة، وما يرتبط بالمرأة والأسرة. وقد وجد هؤلاء الدارسون أن الإقتصار على التجديد الإيجابي ليس كافياً. فإثبات أن الدين الإسلامي قد شرع لحقوق الإنسان وله السبق في ذلك، لايلبي كامل الغرض، من غير أن تنظم وتقنن هذه الحقوق في مواثيق ولوائح قانونية.

كما أن التجديد السلبي لايعالج المشكلة، فالإعتراض على بنود تخالف الشريعة الإسلامية في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لن يؤدي إلى حذف هذه البنود وتعديلها بما يتوافق وما أقرته الشريعة الإسلامية، التي لم تعتمد كمصدر في صياغة وتقنين وثيقة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الذي وقفت إلى جانبه الدول المنتصرة في الحرب العالمية الثانية، وأعطت لنفسها موقعية الدول الدائمة العضوية في مجلس الأمن الدولي مع إضافة الصين لأسباب سكانية وسياسية معروفة. والغرب من جهته ليس على استعداد لا في الماضي وكذا الحاضر وحتى في المستقبل مالم تتغير الأمور، لأن يتنازل للعالم الإسلامي بتعديل الميثاق العالمي واعتماد الشريعة الإسلامية مصدراً أساسياً في تشريعه. بل حاول فرض رؤيته على العالم الإسلامي وعلى كل الأمم الأخرى التي تختلف مع الحضارة الغربية. كالذي حصل في المؤتمرات العالمية التي نظمتها الأمم المتحدة. مثل المؤتمر العالمي للسكان والتنمية الذي عقد بالقاهرة في ٥ سبتمبر ١٩٩٤م، والمؤتمر العالمي الرابع للمرأة الذي عقد في بكين في ٥ سبتمبر ١٩٩٥م.

من هنا كان الباعث القانوني في التفكير لبلورة وصياغة ميثاق إسلامي لحقوق الإنسان. ولهذا الغرض كانت مبادرة منظمة المؤتمر الإسلامي على الصعيد الحكومي، ومبادرة المجلس الإسلامي الاوروبي على الصعيد غير الحكومي. ففي ١٤ سبتمبر ١٩٨١م فرغت اللجنة القانونية التابعة لمنظمة المؤتمر الإسلامي في اجتماعها بالرياض، من إعداد وثيقة

حقوق الإنسان في الإسلام، ونوقشت هذه الوثيقة في مؤتمر طهران الذي عقد في ٢٥ ديسمبر ١٩٨٩م، وحضره خبراء القانون في الدول الأعضاء في منظمة المؤتمر الإسلامي، وخرج بوثيقة الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان، الذي صدّق عليها مؤتمر وزراء خارجية الدول الإسلامية بالقاهرة سنة ١٩٩٠م، هذا على الصعيد الحكومي. وفي ١٩ سبتمبر ١٩٨١م جاءت محاولة المجلس الإسلامي الاوروبي للإعلان عن البيان الإسلامي لحقوق الإنسان، الذي تعاون عليه كمايقول الأستاذ «سالم عزام» الأمين العام للمجلس، نخبة صالحة من كبار مفكري العالم الإسلامي، وقادة الحركات الإسلامية[٩].

أمّا المشتغلون في حقل الدعوة الإسلامية والعمل الإسلامي، فقد وجدوا أنهم يفتقدون إلى ميثاق قانوني يشرع لحقوق الإنسان في الإسلام، وما يتعاملون معه، أو يجدوه أمامهم من لوائح ومواثيق لا تعبّر ولاتنطلق من الشريعة الإسلامية، وإن كانت تتفق جزئياً مع الشريعة. في الوقت الذي يعتبر بعض علماء القانون أن «دراسة أحكام ومصادر الشريعة الإسلامية من الدراسات الهامة في مجال إنشاء وتطوير الأنظمة القانونية، لأنها أرست قواعد وروابط للعلاقات الإنسانية لم تكن موجودة من قبل، كما أنها أوجدت مفاهيم جديدة لمبادئ الخير والحق والعدالة تتلاءم مع التطورات الكبيرة في كل زمان ومكان»[١٠].

تقويم الكتابات الإسلامية حول حقوق الإنسان

لقد تزايد الإهتمام في الكتابات الإسلامية بقضايا حقوق الإنسان، وكانت موضوعاً للعديد من الندوات والمؤتمرات الإسلامية، وحقلاً معرفياً في إعداد الرسائل والأطروحات الأكاديمية، التي انطلقت من قاعدة التصور الإسلامي والخصوصية الإسلامية. وفي تقويمه لهذه الكتابات يقول الشيخ «محمد مهدي شمس الدين» إنها تنطلق في الأغلب من ثلاث خلفيات هي:

الخلفية الأولى: الروح الدفاعية. فبعض الأبحاث طرحت للدفاع عن الإسلام أمام من يتهمه بمخالفة حقوق الإنسان، فهو بمثابة متهم يدافع عن نفسه.

الخلفية الثانية: خلفية التناظر، بعض الأبحاث كتبت لبيان احتواء الإسلام على حقوق الإنسان نظير ما لدى الفكر الغربي من حقوق للإنسان، وإنه ليس شاذاً في ذلك أو متخلفاً عنه.

---

(٩) انظر الكتاب التعريفي بالمجلس «المجلس الإسلامي دعوته ومنهاجه»، لندن، ١٩٨٢م من ص ٢٨.
(١٠) تاريخ القوانين ومراحل التشريع الإسلامي، د. علي محمد جعفر، بيروت، المؤسسة الجامعية، ١٩٨٩م، ص١٤٧.

الخلفية الثالثة: خلفية التظلّم. حيث يعرض المسلمون ظلاماتهم ويحتكمون بها إلى حقوق الإنسان[11].

كما أن هذه الكتابات لم تتعرض للخبرة الإسلامية التاريخية في الممارسة العملية بالنسبة لتطبيقات حقوق الإنسان، وخاصة بعد فترة الخلفاء الراشدين، حيث حدث انحراف عن التعاليم الأصلية للإسلام، وبرزت العديد من مظاهر انتهاك حقوق الإنسان، حتى يومنا هذا. وثمّة عدة أسباب دفعت إلى ذلك أوّلها الحساسية الشديدة، حيث تتضمن هذه الخبرة العديد من مظاهر انتهاك حقوق الإنسان. وثانيها، إن منطق رد الفعل الدفاعي يقتضي إبراز الجوانب المضيئة فقط. وثالثها أن خبرة الممارسة هذه ليس حجة على الإسلام، بل حجة على ممارسات نظم الحكم التي عاش فيها المسلمون. ورغم وجاهة هذه التبريرات إلا ان دراسة الخبرة التاريخية الإسلامية وخاصة في مرحلة ما بعد الخلافة الراشدة تعد ضرورية، حتى يمكن معرفة ماذا حدث في تاريخنا؟ وهل هناك جذور تاريخية لموضوع احترام وانتهاك حقوق الإنسان في الوطن العربي؟ كلها تساؤلات يمكن الإجابة عليها في إطار دراسة التاريخ الإسلامي دون تحيز أو حساسية[12].

يضاف إلى ذلك ان أغلب هذه الكتابات تفتقد إلى العمق والتخصص القانوني مع ما لهذا الموضوع من ارتباط شديد بالقانون، والذي يفترض أن يكسب هذه الكتابات خاصية العلمية والدقة والإحكام، خصوصاً في الكتابات التي تعتمد منهج المقارنات مع الأفكار والثقافات الغربية التي تنطلق من ثروة وتراكم تاريخي في حقل القانون، كالذي اشتهرت به الحضارة الرومانية. وهكذا بالنسبة للكتابات التي تعتمد منهج الإستنباط والاستكشاف والتأصيل.

وما نطمح إليه هو أن يتعرّف الغرب والعالم على نظريات الإسلام في مجال حقوق الإنسان من خلال هذه الدراسات القانونية المتخصصة، التي تستجلي رؤية الإسلام بعمق ودقة وشمول. والغرب كما يقول عنه «فيلفرد مراد هوفمان»: يطيب له أن يدّعي بأن للنظام القانوني في الغرب قيمة عالمية شاملة تنطبق على كل زمان ومكان. ومن جهة أخرى يقابلنا بعض رجال القانون الغربي في كثير من الأحيان بالرأي، أن الأنظمة القانونية في العوالم

(١١) حقوق الإنسان في الإسلام، مقالات المؤتمر السادس للفكر الإسلامي في طهران، منظمة الإعلام الإسلامي، ١٩٨٨، ص٣٨٩.

(١٢) منبر الحوار، مصدر سابق، ص ٧٥.

الحضارية الأخرى، وبالذات في عالم الإسلام، همجية وبربرية قاسية. هذا مع العلم أنهم يجهلون بكل تأكيد النظام القضائي هذا[١٣]. ومن خلال تتبعه لتطور علاقة الفكر الإسلامي بالاعلان العالمي لحقوق الانسان، يرى الدكتور «رضوان السيد» ان هذه العلاقة مرت حسب نظره بثلاث مراحل، هي: مرحلة الاعتراض الجزئي على التحيز أو العجز في التطبيق، ثم مرحلة الاعتراضات الانسانية ـ النظر في المصدر والمرجعية العليا المخالفة لأحكام الشريعة ـ، وبعد ذلك المرحلة الحالية التي تتميز بانفتاح نسّبي وموافقة مشروطة على الدخول تحت مظلت الاعلان[١٤].

قراءات في المصطلح

طبيعة العلاقات التاريخية التي حكمت العالم الإسلامي بالغرب، جعلت من الفكر الإسلامي يتعامل بنوع من الحساسية والتوجس مع الأفكار والمفاهيم والمصطلحات، وكل مايرتبط بالثقافة والقيم الوافدة من الغرب، نتيجة ما كان يمارسه هذا الأخير من إلغاء وإقصاء وهيمنة، وتدمير أيضاً لثقافات الأمم الأخرى غير الغربية، كالذي حصل مع ثقافات الشعوب الأصلية في أمريكا. هذه الحساسية لها ما يبررها منطقياً، بشرط أن تكون دافعاً للبحث العلمي في معرفة حقائق هذه الأفكار وكنهها وملابساتها التاريخية والمعرفية، لا أن تكون هذه الحساسية مجرّد موقف سلبي مسكون بالحذر والتوجس فحسب.

لاخلاف في الفكر الإسلامي على أن مصطلح حقوق الإنسان غربي النشأة والتأسيس، أما كمضمون فكري وفقهي وقانوني وأخلاقي، فقد تضمنته الفلسفات والمذاهب والعقائد القديمة والحديثة، مع الاختلاف في نوعية هذه الحقوق ومصادرها والرؤية الكونية التي تنطلق منها.

حقوق الإنسان أم كرامة الإنسان

تعددت القراءات المفهومية والنقدية في الفكر الإسلامي حول هذا المصطلح، بحثاً عن مصطلح معرفي آخر من داخل المنظومة الثقافية الإسلامية. وقد وجد البعض في مفهوم

---

(١٣) الإسلام هو البديل، فيلفرد مراد هوفمان، ترجمة: م. محمد مصطفى مازح، بيروت، بدون ذكر الناشر، ١٩٩٣م، ص ١٩٢.

(١٤)جاء هذا الكلام في المداخلة التي تقدم بها الدكتور رضوان السيد لندوة «حقوق الانسان من وجهة نظر اسلامية» دعت إليها المفوضية الدولية لحقوق الانسان بجنيف بالتعاون مع منظمة المؤتمر الإسلامي عقدت في جنيف، ٩ـ١٠ تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٩٨م. أنظر: السفير «بيروت» مسألة حقوق الانسان بين الخبراء المسلمين والمفوضية الدولية، د. رضوان السيد، ١٢ تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٩٨م.

«الكرامة الإنسانية» مصطلحاً إسلامياً بديلاً عن مصطلح حقوق الإنسان، لقوله تعالى ﴿ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً﴾[15]. وحسب هذا الرأي فإن مفهوم «الكرامة الإنسانية» يختزل الحقوق الأساسية المشروعة للإنسان، لأن الكرامة إنما تصدق فعلاً وواقعاً بحصول الإنسان على حقوقه كاملة. وهناك من قسم الكرامة إلى ثلاثة أنواع أو مراتب، حسب ما فصله «محمد عبد الله دراز»[16]:

المرتبة الأولى: كرامة الإنسان بالأصالة أو الكرامة الناجمة عن إنسانية الإنسان بحد ذاتها، لقوله تعالى ﴿ولقد كرّمنا بني آدم﴾ بغض النظر عن لونه وعرقه ولغته وقوميته ودينه. فالإنسان هو من أفضل وأكرم خلق الله سبحانه وتعالى ﴿ولقد خلقنا الإنسانَ في أحسنِ تقويم﴾[17] ﴿وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا﴾[18].

المرتبة الثانية: الكرامة المترتبة على ايمان الإنسان بالوحي الإلهي لقوله تعالى ﴿ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين﴾[19] والكرامة في هذه المرتبة مع إضافة الإيمان كما في قوله تعالى ﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾[20].

المرتبة الثالثة: الكرامة المترتبة على العمل الصالح والنافع الذي يقوم به الإنسان الذي فهم مقتضيات الاستخلاف الإلهي، كما جاء في قوله تعالى: ﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون﴾[21].

مفهوم الكرامة الإنسانية مع وجاهته وقيمته وأخلاقيته، إلا أن مصطلح حقوق الإنسان يعتبر أكثر دقة و أفضل اختياراً، لعدة أمور:

أولاً: ان مفهوم الكرامة الإنسانية في دلالته لايتّصف بالشمول في احتواء الحقوق كافة.

---

(١٥) سورة الإسراء، آية ٧.
(١٦) سياسيات الإسلام المعاصر، مراجعات ومتابعات د. رضوان السيد، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧م، ص٢٥٢.
(١٧) سورة التين، آية ٤.
(١٨) سورة الإسراء، آية ٧٠.
(١٩) المنافقون، آية ٨.
(٢٠) سورة الحجرات، آية ١٣.
(٢١) التوبة، آية ١٠٥.

ثانياً: لا يتصف بالدقة القانونية والفقهية كما هو مصطلح حقوق الإنسان.

ثالثاً: إن هذا المفهوم لم يصل لدرجة التصالح والاتفاق عليه عند علماء الفقه والقانون والتشريع والحقوق.

رابعاً: مصطلح حقوق الإنسان يتحدث عن الحق بما يقابل الواجب، بمعنى أن كل حق من الحقوق يقابله واجب من الواجبات، الدلالة التي لانستطيع أن نفهمها من مفهوم كرامة الإنسان.

حقوق أم ضرورات

انتقد الدكتور «محمد عمارة» إستعمال مصطلح «الحقوق» في الدراسات الإسلامية التي عالجت موضوع حقوق الإنسان في الإسلام، ورأى أن لفظ «الحقوق» مصطلح أوروبي، ويفضل استعمال مصطلح «الضرورات». وبعبارته: «إن الجهود الفكرية الإسلامية التي بذلت وتبذل في دراسة وبلورة حقوق الإنسان في الإسلام، رغم تحلّيها بفضيلة إبراز الذاتية الإسلامية المتميزة في هذا الميدان، نراها قد تبنت ذات المصطلح الذي وضعه الأوروبيون لهذا المبحث، مصطلح «الحقوق»، على حين أننا نجد الإسلام قد بلغ في الإيمان بالإنسان، وفي تقديس حقوقه إلى الحد الذي تجاوز بها مرتبة «الحقوق» عندما اعتبرها «ضرورات» ومن ثمّ أدخلها في إطار الواجبات»(٢٢).

والفرق عنده بين مفهوم الحقوق ومفهوم الضرورات، أن الحقوق قد يتنازل عنها الإنسان أو لا يسعى للحصول عليها والدفاع عنها، أما الضرورات فهي التي لاسبيل إلى حياة الإنسان بدونها. والحقوق المتعارف عليها هي ضرورات لايحق للإنسان أن يتنازل عنها، فهي في مقام الواجبات يأثم الإنسان (فرداً أو جماعة). إذ فرط فيها، فضلاً عن الإثم الذي يلحق كل من يحول بين الإنسان وبين تحقيق هذه الضرورات. إنها ضرورات لابد من وجودها ومن تمتع الإنسان بها، وممارسته لها كي يتحقق له المعنى الحقيقي للحياة(٢٣).

نتفق في الإجمال مع الدكتور «عمارة»، بأنّ الحقوق في مقام الضرورات حيث لايجوز التفريط بها أو التنازل عنها أو انتهاكها أو عدم الإعتراف بها، سواء من الإنسان صاحب الحق في إطار حقوق الفرد، أو من المجتمع صاحب السيادة في إطار حقوق المجتمع، أو من الدولة صاحبة القدرة في إطار الحقوق الدولية، مع ذلك نقول بعدم صحة السلب، فلا

---

(٢٢) الإسلام وحقوق الإنسان.. ضرورات لا حقوق، مصدر سابق، ص١٤.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٥.

نفضل مصطلح الضرورات على مصطلح الحقوق، للاعتبارات التالية:

أولاً: ان مصطلح الحقوق بمفرده وبعد تفكيكه عن الإضافة إليه وهو الإنسان، لايعتبر مصطلحاً أوروبياً، لأن مصدره من الحق. وقبل التفكيك يصحّ الإدعاء بأن حقوق الإنسان كمصطلح من حيث النشأة والتأسيس يعد أوروبياً.

ثانياً: ليست جميع الحقوق في منزلة الضرورات، مثل التي ذكرها الدكتور «عمارة» في مؤلفه، ومنها المأكل والملبس والمسكن، والحرية في الفكر والاعتقاد والتعبير، والعلم والتعليم، والمشاركة في صياغة النظام العام للمجتمع، هذه لاشك من الضرورات، لكن هناك من الحقوق التي ليست في منزلة الضرورات كحق الإنسان في السفر فلا يعتبر ضرورة إلا إذا ارتبط بها، وقبل هذا الارتباط لايكون في منزلة الضرورة. وهكذا في بعض الحقوق الأخرى.

ثالثاً: ليست كل الضرورات هي في مقام الواجبات، فهناك ضرورات هي من حق الإنسان لكنها ليست في مقام الواجب، من نوع الزواج الذي هو ضرورة، وهو حق للإنسان لكنّه ليس واجباً إذا لم يرتبط بدواعي الوجوب. وهذه الدواعي وضعيتها تختلف عن وضعية الزواج. والمعروف في الشريعة الإسلامية أن الزواج هو في مقام الإستحباب المؤكد وليس الواجب.

رابعاً: ليس هناك تصالح على لفظ ضرورات عند فقهاء القانون والحقوق والشريعة. والذي يجعلنا نتمسك بمصطلح حقوق الإنسان هو شياعه والتصالح عليه، وتداوله واستعماله في المنظومة الثقافية الإسلامية والأدبيات الإسلامية، الفقهية والقانونية والفكرية والأخلاقية من غير حرج ولا ممانعة. ويرى الدكتور «حسن الترابي» ان لا مشاحة في استعمال مصطلح حقوق الانسان، إلا انه ينتقد الذين يتعاملون مع هذا المصطلح باطلاق، غافلين طبيعة نشأته في بيئة كانت تعاني من استبداد مطلق، أو أن من الخطأ التعامل مع شعارات تفتقد التأصيل الديني[٢٤].

الحقوق والواجبات

التفت البيان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان لمسألة العلاقة بين الحقوق والواجبات إذ جاء فيه «لقد اكتفينا باستخدام لفظ «حقوق» ولم نستخدم معه لفظ «واجبات» لأن كل ما هو «حق» لفرد هو «واجب» على آخر، حق الرعية = واجب على الراعي، حق الوالد واجب

---

(٢٤) انظر كتاب: نظرات في الفقه السياسي، د. حسن عبد الله الترابي، الخرطوم: الشركة العالمية لخدمات الإعلام، ١٩٨٨م، ص ٣١.

على الولد، حق الزوجة= واجب على الزوج، وبالعكس، حق الراعي= واجب على الرعية.. الخ، ومادامت حقوق الإنسان في الإسلام شاملة جميع الأفراد، على اختلاف مواقعهم وعلاقاتهم فقد أصبح ما هو «حق» من وجه هو «واجب» من وجه آخر»[٢٥].

وتوقف عند هذه الإشكالية، الدكتور «محمد عابد الجابري» في إطار بحثه عن حقوق الإنسان في الإسلام حيث يرى «أن فكرة «الحق» ومفهوم «الواجب» متداخلان في اللغة العربية والحقل الثقافي العربي الإسلامي. فما يحق للرجل هو قرين ما يجب له. وعندما يتعلق الأمر بطرفين يدخلان مع بعضهما في علاقة حق ـ واجب، فإن الواجب على أحدهما هو حق للآخر. وإذاً سيرتكب الباحث في التراث خطأً كبيراً إذا هو فكر في «حقوق الإنسان» من خلال «المفكر فيه» الذي ينتميان إليه في الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر، والذي يفصل بين «الحقوق» و«الواجبات». إننا إن فعلنا هذا سنجد خانة الحقوق فارغة في المفكر فيه العربي والإسلامي، أو مندمجة في خانة «الواجبات». إن هذا يعني أنه للبحث عن الحقوق في المفكر فيه العربي والإسلامي يجب الإتجاه أيضاً نحو «الواجبات»[٢٦]. يحاول «الجابري» أن يميز هنا بين منظومتين ثقافيتين، المنظومة الثقافية الإسلامية التي تدمج الحق بالواجب، والمنظومة الثقافية الغربية التي تفصل بين الحق والواجب.

وقريب من هذا الرأي ما يطرحه الدكتور «جمال الدين عطية» إذ يقول: «إن الشريعة حين قررت حقوقاً ورخصاً قد فرضت مقابلها واجبات تكفل الوفاء بهذه الحقوق والرخص، ذلك أن من أركان الحق من عليه الحق. وبالنسبة لمن عليه الحق يتمثل ذلك في واجب يقع على عاتقه للوفاء بالحق الذي للطرف الآخر. وهذه هي الناحية التي تتميز بها الشريعة في مجال حقوق الإنسان عن النظم الأخرى التي تكتفي بإيراد الحقوق كشعارات لاترتب سوى التزام الدولة السلبي بعدم أو بمنع التعرض، وحتى حين تقدمت إلى تصور دور إيجابي للدولة وقف الأمر عند الإلتزام السياسي دون الإلتزام القانوني الذي يجيز مقاضاة الدولة لإقتضاء هذه الحقوق»[٢٧].

مع ذلك تبقى الإشكالية قائمة في علاقة الحقوق بالواجبات فالعنوان يختلف، والأدلة من جهتها تختلف أيضاً بتعدد العنوان، ولايكفي أن نفهم الواجبات بمعرفتنا بالحقوق،

---

(٢٥) المجلس الإسلامي دعوته ومنهاجه، مصدر سابق، ص ٣٥.

(٢٦) الديمقراطية وحقوق الإنسان. د. محمد عابد الجابري، بيروت ـ مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤م، ص ٢٠٨.

(٢٧) حقوق الإنسان في الإسلام، مصدر سابق، ص ١٤٨.

خصوصاً وأن المصطلح كما وصل إلينا في سياقاته التاريخية، ومن البيئة التي نشأ وتكوّن فيها يعطي دلالات ذات علاقة مباشرة بالحقوق ومستقلة عن الواجبات. فالمصطلح تكوّن في بيئة أوروبية شديدة التعسف والقمع والإستبداد، والمطالبة بالحقوق كانت لرفع هذه الأوضاع بصورة رئيسية. الأمر الذي يفهم منه أن المصطلح منصرف كلياً للحقوق من غير أن يكون هناك تلازم بالواجبات.

وإذا كانت القاعدة أن تتقدم الحقوق على الواجبات، والمطالبة بالحقوق تسبق المطالبة بالواجبات. فلأن ضمان الحقوق هو لغرض أن ينهض الإنسان - الفرد والمجتمع - بالواجبات. ومن غير ضمانها ينعدم الإحساس والإستعداد والنهوض بالواجبات. وفي بعض الظروف قد تتقدم الواجبات على الحقوق، مثال الذي حصل في أمّة مثل ألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية حين طالبت من شعبها بعد خروجها من الحرب، بالتزام يعرف بحق الواجب، أي من واجب المواطن الألماني أن يلتزم بساعات محدّدة يومياً يعمل فيها بدون أجر أداء للواجب العام. ما نخلص إليه أن المصطلح يعالج جانب الحقوق ويؤسس لها بشكل مستقل عن الواجبات.

الحقوق بين الفرد والمجتمع

انصرفت الحقوق في الفكر القانوني الغربي إلى حق الفرد انطلاقاً من فلسفة القانون الطبيعي، الذي يرجع هذه الحقوق إلى الطبيعة الذاتية للإنسان، ومن الحرية الفردية التي يؤسس عليها الغرب رؤيته للمجتمع وللنظام الإجتماعي. والذي يتبادر إلى الذهن من مصطلح حقوق الإنسان حتى في الدراسات الإسلامية هو حقوق الفرد، وقد غابت الموازنة بين حقوق الفرد وحقوق المجتمع في التركيب الدلالي للمصطلح في الشكل والمضمون.

الفقه وحقوق الإنسان

يرتبط موضوع حقوق الإنسان بالفقه ارتباطاً وثيقاً، لدرجة قد نعتبره من موضوعاته الأصلية. عن هذا الإرتباط يقول السيد «محمد الشيرازي»: «هذا العلم متداخل مع جملة من مباحث الفقه كالعبادات والمعاملات من العقود والإيقاعات والأحكام وغيرها، وإنما يكون التداخل لإختلاف الحيثيات، كتداخل علم الأصول والكلام والفقه في بعض المباحث، كمبحث التجري وغيره. وهذا العلم - الحقوق - وإن كان حديث الإنفراد إلا أنه قديم الموضوع والبحث، ولذا أكثر الفقهاء من ذكر الحقوق في مختلف الكتب. ثم إن البحث وإن كان فقهياً ولكن توقف الإنتفاع بالموضوع على بيان بعض المسائل الخارجية التي أوجب

البحث فيها»[٢٨].

وفي سياق دفاعه عن نظام الحقوق في الإسلام يقول الألماني المسلم «فيلفرد مراد هوفمان»: «من الخطأ أن يستنتج أن هناك نقصاً في الحماية القانونية للفرد في الفقه الإسلامي. فعدم تسليط الضوء نظرياً على مسألة حقوق الإنسان في الفقه الإسلامي يعود إلى طريقة التنظيم، وإلى تقاليد هذا الفقه، فبما أن لكل الحقوق في الفقه الإسلامي المستنبطة من القرآن الأهمية نفسها، فلا يوجد لها في العادة فصل مستقل في كتب الفقه ومصادره، بل نجدها منتشرة في الفصول المختلفة تبعاً لموضوعها، مثلاً في قانون الأحوال الشخصية، وفي القانون الجنائي والقانون الإقتصادي»[٢٩].

وفي الفكر الإسلامي المعاصر هناك من يؤيد الطريقة السائدة في الفقه الإسلامي حيث تتوزع مسائل الحقوق وحقوق الإنسان على مختلف أبواب الفقه، وهناك من يؤيد التخصيص. يأخذ بالرأي الأول الدكتور «جمال الدين عطية» الذي يجد في هذه المنهجية إمكانات للتطبيق، وحسب قوله: «لانجد باباً خاصاً في كتب الفقه الإسلامي أو السياسة الشرعية أو غيرها من علوم الشريعة مختصاً بحقوق الإنسان، ذلك أن الشريعة قد اهتمت بمعالجة كل حق في موضعه من الباب الفقهي الذي يتعلق به، حتى يأخذ وضعه العملي في جسم الشريعة، وبالتالي في التطبيق في حياة الناس وهو المقصد الأساس للشريعة»[٣٠].

ويتبنى الرأي الثاني السيد «محمد الشيرازي» والشيخ «محمد مهدي شمس الدين»، فالسيد «الشيرازي» خصص مبحثاً مستقلاً بعنوان الحقوق في موسوعته الفقهية. وعن رأيه يقول: «قد ذكرنا كثيراً من الحقوق في مختلف أبواب الفقه بالمناسبة، كما ذكرها الفقهاء من قبلنا في كتبهم الفقهية، وإنما أفردنا جملة منها كمدخل إلى الحقوق باختصار شديد لتكون مجموعة في محل واحد ليسهل على المراجع الإطلاع عليها»[٣١]. أما الشيخ «شمس الدين» فيقول: «إن موضوع حقوق الإنسان لم يتبلور في بحث فقهي واحد، وفي باب من أبواب الفقه كما هو متعارف في تصنيف الفقه وتقسيماته، ومن هنا نقترح أن تقوم الحوزات العلمية في مستوياتها الدنيا والعليا بالتوفر على مثل هذا البحث بعنوان كتاب حقوق الإنسان»[٣٢].

---

(٢٨) الفقه كتاب الحقوق، السيد محمد الشيرازي، بيروت: دار العلوم، ١٩٨٩م، ص ١٠.
(٢٩) الإسلام هو البديل، مصدر سابق، ص ١٩٥.
(٣٠) حقوق الإنسان في الإسلام، مصدر سابق، ص ٨٥.
(٣١) الفقه كتاب الحقوق، مصدر سابق، ص ٥.
(٣٢) حقوق الإنسان في الإسلام، مصدر سابق، ص ٣٨٩.

وبالتأكيد فإن من المهم أن يأخذ هذا الحقل مكانته الحيوية في منظومة الفقه الإسلامي، للأهمية المتعاظمة لهذا الحقل عالمياً، ولارتباطه الوثيق بأي مشروع حضاري إسلامي معاصر، ولكثرة الإبتلاء بهذا الموضوع في العالم الإسلامي الذي يشهد ارتفاعاً صارخاً في معدلات انتهاكات حقوق الإنسان.

من جهة أخرى، إن الفقه الإسلامي له إسهاماته وإضافاته الهامة في مختلف اتجاهات العلوم وقضايا الحياة، بما في ذلك موضوع حقوق الإنسان، لأن الفقه الإسلامي بالذات يشكل ثروة ضخمة جداً تعتبر من أهم كنوز الحضارة الإسلامية، «ولعله لاتوجد حضارة ركزت على الناحية التشريعية تركيز الحضارة الإسلامية حيث كانت جميع أعمال المسلم البالغ وحركاته وسكناته تخضع لأحكام الحلال والحرام والمندوب والمكروه والمباح»[٣٣]. والمساحة التي أخذها الفقه في عطاء واهتمام العلماء المسلمين تعتبر المساحة الأكبر والأبرز من بين كل العلوم والمعارف الأخرى. ولازال إلى هذا اليوم يحافظ على هذه المساحة الكبيرة.

الفكر الإسلامي ونقد رؤية الغرب لحقوق الإنسان

لقد جاءت حركة الدفاع عن حقوق الإنسان في التاريخ الإنساني، لكي تعيد للإنسان إنسانيته وكرامته واحترامه، وترفع عنه الظلم والقهر والتعسّف، فقد عانى الإنسان كثيراً في مسيرته، ولازال يعاني لهذا اليوم من الحرمان والإستبداد وانعدام الحياة الكريمة، ومن قال إن تاريخ الإقطاع والإستعباد والقرون الوسطى قد انتهت بلا رجعة! فالإنسان اليوم يعيش معاناة ذلك التاريخ إن لم يكن أشد. فقد شهدنا مأساة البوسنة والهرسك، المأساة التي أعلنت عن موت العدالة في هذا العالم، عن موت ضمير الإنسان ونهايته، وشهدنا مأساة راوندا وهي قصة مؤلمة من العذاب، وكم هو بليغ القرآن الكريم حين يقول: ﴿من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً﴾[٣٤]، فلا نستطيع إلا أن نحترم ونقدّر ونثمن كل من يطالب بالعدالة والحرية والكرامة للإنسان في اي مكان وأي زمان. وهكذا كانت مسيرة الأنبياء والأئمة والمصلحين والشهداء في التاريخ الإنساني.

وأما ما شهدته أوروبا في تاريخها الحديث من حركة للدفاع عن حقوق الإنسان، فإننا

(٣٣) الإسلام والحداثة، د. عبد المجيد الشرفي، تونس، الدار التونسية، ١٩٩١م، ص ١١٣.
(٣٤) سورة المائدة، آية ٣٢.

ننظر لهذه الحركة انها جاءت لكي ترفع عن إنسان تلك المجتمعات ما كان يعانيه من ظلم وإقطاع وقهر واستبداد خلال الفترة التي عرفت في أوروبا بعصور الظلام أو القرون الوسطى.

وقد استطاعت هذه الحركة خلال صراعها الطويل، فكرياً وسياسياً واجتماعياً، أن تنهض بمواثيق ومعاهدات تقنن وتنظم من خلالها حقوق الإنسان، التي جاءت بمثابة انتصارات لتلك المجتمعات. ومن تلك الإعلانات والمواثيق: اعلان العهد الكبير سنة ١٢١٥م، وبيان الحقوق سنة ١٦٢٧م، وقائمة الحقوق ١٦٨٨م في انجلترا، وإعلان استقلال أمريكا سنة ١٧٧٦م، وإعلان حقوق الإنسان المواطن ١٧٧٩م، وإعلان السنة الثالثة سنة ١٧٩٣م، والإعلان المعدل سنة ١٨٤٨م في فرنسا. وصولاً إلى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي أقرته الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١٠ ديسمبر ١٩٤٨م. بالإضافة إلى العديد من الإتفاقيات والمواثيق والمعاهدات الأخرى[٣٥]. الخطاب الغربي لحقوق الإنسان والذي يتباهى به أمام العالم، كان موضع نقد وحوارات وسجالات في الفكر الإسلامي، وبالذات بعد صدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، حيث تحفظت بعض الدول الإسلامية التوقيع عليه كاملاً في وقته، لما يتضمنه من بنود تخالف ما جاء في الشريعة الإسلامية.

ومن جوانب نقد الفكر الإسلامي للخطاب الغربي لحقوق الإنسان:

أولاً: ان حقوق الإنسان في الخطاب الغربي تتأسس على مرجعية فكرية تستبعد الدين من أن يكون مصدراً في هذه المرجعية. ومن المعروف في تاريخ الفكر البشري أن الدين هو الذي قدم ويقدم ـ عادة ـ المرجعية التي تعلو على جميع المرجعيات. إن رد أمر ما، من الأمور إلى الله معناه تأسيسه على مرجعية كلية مطلقة لايؤثر فيها اختلاف الثقافات والحضارات، مرجعية تعلو على الزمن والتاريخ، وبالتالي على الإنسان نفسه، فهل لجأ فلاسفة أوروبا في القرن الثامن عشر إلى الدين في محاولتهم تأسيس عالمية حقوق الإنسان التي نادوا بها، والتي رسمها إعلان استقلال الولايات المتحدة الأمريكية سنة ١٧٧٦م من جهة، وبيان الجمعية الوطنية الفرنسية في ٢٦ آب/ أغسطس ١٧٨٩ من جهة أخرى؟ الواقع أن بالرغم من أن نص إعلان الإستقلال الأمريكي قد وظف في تقريره لحقوق الإنسان مفاهيم دينية صريحة مثل «الخالق» و«الحاكم الأعلى للكون» و«العناية الإلهية»، وبالرغم كذلك من أن إعلان حقوق الإنسان والمواطن الذي اصدرته الجمعية الوطنية الفرنسية قد

(٣٥) انظر كتاب: حقوق الإنسان في الوطن العربي، حسين جميل، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦م.

أشار في ديباجته إلى رعاية «الكائن الأسمى» ـ اي الله ـ انه بالرغم من هذا وذاك، فإن الدين لم يكن بصورة من الصور المرجعية التي تؤسس حقوق الإنسان تلك، بل إن هذه الحقوق قد نودي بها أصلاً من طرف الفلاسفة، ضد جميع السلطات التي كانت تتحكم في الإنسان الأوروبي في ذلك الوقت، وعلى رأسها سلطة التقليد وسلطة الكنيسة. لم يكن الدين إذاً هو المرجعية الكلية العالمية التي أسس عليها فلاسفة أوروبا، في القرن الثامن عشر، عالمية حقوق الإنسان التي بشّر بها(٣٦).

ثانياً: إن كل المواثيق والإعلانات التي صدرت في أمريكا وأوروبا قبل الإعلان العالمي كانت موجّهة بصورة أساسية للإنسان الأوروبي والغربي عموماً، والبداية الأساسية في طرح قضية حقوق الإنسان على نطاق عالمي كانت مع صدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الإعلان الذي كان يراد له أن يحمل صفة العالمية إلا أنه حقيقة يفتقدها، فلم يأخذ بعين الإعتبار التمايزات بين ثقافات وحضارات وأديان وهويات وتقاليد الأمم والمجتمعات المختلفة عن الغرب، بل انطلق من أحادية الثقافة والهوية ومن أوروبا تحديداً التي كانت تنظر لنفسها على أنها تمثل المركز في هذا العالم ثقافياً وسياسياً واقتصادياً وإن العالم يرتبط بها في إطار علاقة الأطراف بالمركز، وهي علاقة قائمة على التبعية والسيطرة. وهذا ما ترفضه الأمم والشعوب، وبالذات الأمم التي لها ثقافات وحضارات عريقة. وحينما طالبت العديد من الدول أن يتضمن الإعلان العالمي، حق تقرير المصير للشعوب رفضت الدول الأوروبية إعطاء هذا الحق والإقرار به في الإعلان العالمي. وهكذا في قضايا أخرى.

ثالثاً: إن أوروبا التي نهضت بقضايا حقوق الإنسان في مجتمعاتها، وإلى اليوم هي تفتخر امام العالم بهذا الإنجاز الإنساني الحضاري. الإنجاز الذي يستحق التقدير والإحترام بلا شك من العالم برمته. لقد زرت في مدينة توليدو بإسبانيا، متحفاً يعرض لوسائل تنفيذ الجنح والعقوبات في فترة سلطة الكنيسة هناك وكان مروعاً ورهيباً. فأوروبا التي أخرجت مجتمعاتها من عصور الظلام، عصور القرون الوسطى، حيث القمع والإرهاب والإضطهاد بأشد قسوته، ورفعت مقابل ذلك شعارات حقوق الإنسان، وفي مقدمة هذه الحقوق الحرية والمساواة والإخاء. كان يفترض من أمة خرجت من تلك العصور أن تكون على درجة عالية من الوعي والشفافية باحترام حقوق الشعوب والأمم الأخرى. في حين أن الصورة التي ينقلها لنا التاريخ هي أن أوروبا تسببت في أوضاع لشعوب استعمرتها، كانت في غاية

---

(٣٦) الديمقراطية وحقوق الإنسان، مصدر سابق، ص ١٤٦.

القسوة والبؤس وبشكل يناقض تماماً شعارات حقوق الإنسان، حيث أفقرت هذه الشعوب بسلب ثرواتها، وتعاملت معها بمنطق القوة والعنف، وسرقت تراثها وكنوزها الأدبية والتاريخية. لقد كانت مرحلة في تاريخ هذه الشعوب من أسوء وأخطر ما عرفته في تاريخها. ينقل لنا «روجيه غارودي» المحاورة التي جرت في البرلمان الفرنسي في فترة استعمار فرنسا لبعض المجتمعات الافريقية «يسأل السيد «كميل بيللوتان»ـ Camille Pilletan ـ ما هي تلك الحضارة التي تفرض بطلقات المدفع؟

جول فيري: إليكم أيها السادة القضية، إنني لا أتردد في القول بأنها ليست سياسة تلك، ولا تاريخ، إنها ميتافيزيقا سياسية.

أيها السادة: يجب أن نتكلم بصوت أعلى وأكثر صحة! يجب أن نقولها صراحة، حقيقة ان للأجناس الأرقى حق بإزاء الأجناس الأدنى.. ـ هيجان في مقاعد عديدة بأقصى اليسار ـ السيد «جول مينو» ـ Jule Maigne ـ: أتجرؤون على أن تقولوا هذا في البلد التي أعلنت فيه حقوق الإنسان!

السيد «دي غيوتيه» ـ Degullautet ـ: هذا هو تبرير الإستعباد والإتجار بالعبيد.

«جول فيري»: إذا كان السيد المحترم «مينو» على حق ، إذا كان إعلان حقوق الإنسان كان من أجل سود افريقيا الإستوائية، إذاً بأي حق تذهبون لغرض التبادل والإتجار المحرم عليهم؟ إنهم لايدعونكم»[٣٧].

أوروبا التي نهضت بحقوق الإنسان هي التي انتهكتها وانقلبت عليها بأسوأ الصور تجاه الأمم والشعوب التي استعمرتها وإلى اليوم لم تعتذر أوروبا عن هذا التاريخ الأسود.

رابعاً: يحاول الغرب أن يوظف شعارات حقوق الإنسان لأغراض سياسية لاعلاقة لها بالجوانب الإنسانية والقيمية والأخلاقية خصوصاً في علاقته بالإسلام والعالم الإسلامي، حيث يظهر تحيّزه الواضح، مما يجعل البعض يشكّك في مصداقية الغرب وتعاطيه مع قضايا حقوق الإنسان، ويعبر عن هذا الموقف الشيخ «محمد مهدي شمس الدين» بقوله: «إن شعار حقوق الإنسان الذي يثار في السنين الأخيرة على نطاق عالمي واسع نلاحظ أنه أصبح يستعمل في كثير من الحالات ضد الإسلام والمسلمين والعرب، وترفع هذه الشعارات في بعض الحالات دول غربية معينة مثل الولايات المتحدة الأمريكية، أو بعض دول أوروبا

(٣٧) من أجل حوار بين الحضارات، روجيه غارودي، ترجمة: ذوقان قرقوط، بيروت، دار النفائس، ص ٥٦.

الغربية، وفي بعض الحالات تطرح هذه الشعارات منظمات دولية من قبيل لجنة حقوق الإنسان في الأمم المتحدة أو جمعيات حقوق الإنسان الأخرى في العالم الغربي. نحن نعتقدأن كثيراً من هذه الطروحات لاتستند إلى نيات حسنة وإنما يقصد منها التشهير بالإسلام والمسلمين والعرب، وممارسة ضغوط سياسية أو التهديد بعمليات عزل سياسي للدول التي تمارس بعض أفعال السيادة الإستقلالية في قرارها السياسي الإقليمي أو الدولي، وحتى الداخلي في بعض الحالات. والذي يحملنا على الإعتقاد بسوء النية هو اننا نجد هذه الدول الغربية، وهذه المؤسسات الحقوقية ترفع هذا الشعار في وجه دول عربية وإسلامية وفي بعض الحالات تدين الإسلام نفسه. بينما هناك دول أخرى غير إسلامية، وايديولوجيات غير الإسلام تمارس بالفعل سياسات ضد مواطنيها أو ضد دول أخرى مخالفة أبسط الأعراف الإنسانية ولاتواجه بأي شيء من الإدانة. وهناك ايديولوجيات أخرى لاتنسجم مع المفاهيم الغربية للإنسان ولا نسمع عنها شيئاً. مثلاً بعض الديانات الآسيوية، مثل الديانة الهندوسية، موقفها من تقسيم طبقات البشر حسب الخلقة، طبقات اقتصادية، طبقات خلقية، أين الإدانة لهذا وأين التشهير به؟ هذا التمييز في رفع الشعار وتطبيقه يحملنا على الإعتقاد بأن هناك نية سيئة تجاه الإسلام والمسلمين»[٣٨].

خامساً: الفصل بين القانون والأخلاق في الخطاب الغربي لحقوق الإنسان، حيث يشرع بعض الحقوق التي تتنافى مع الأخلاق والفطرة الإنسانية، من نوع حق الإنسان على جسده حيث يجيز للمرأة أن تتصرف في جسدها بمطلق الحرية، ويجيز للرجال المعاشرات المثلية كما في بريطانيا. وهناك بعض الكنائس المسيحية التي تسمح بإجراء مراسيم الزواج لهذا النوع من الشراكة، كما في هولندا والدنمارك. هذه الحقوق وغيرها التي تخالف وتتعارض مع طبيعة الإنسان لايمكن أن تستقيم الحياة على وفقها أو جلب السعادة عن طريقها.

هذه بعض جوانب النقد العامة والكلية للخطاب الغربي لحقوق الإنسان، وهناك جوانب نقدية تفصيلية اهتمت بها بعض الكتابات التي ركزت على هذه الجوانب التفصيلية نقداً ومقارنة بين الخطاب الإسلامي والخطاب الغربي.

---

(٣٨) الكلمة «لبنان» السنة الأولى، العدد الخامس، خريف ١٩٩٤م/ ١٤١٥هـ. حوار مع الشيخ محمد مهدي شمس الدين.

الفصل الخامس

الـمـرأة

[١]
بواعث

الحديث عن قضايا المرأة في الفكر الإسلامي، لم ينقطع أو يتوقف خلال القرن الأخير. فقد كان لهذه القضايا في حقل الدراسات الفكرية والثقافية ضمن الإطار الإسلامي، اهتماماً واسعاً يفوق من الناحية الكمية قضايا أخرى عديدة لاتقل أهمية وخطورة عن تلك القضايا. مما يؤكد حضور هذه القضايا في الذهنيات الإسلامية والإلتفات إليها بصور وبواعث مختلفة حرضت على أن تحتل هذه المكانة البارزة في كتابات الإسلاميين. فلا نكاد نجد كاتباً أو مفكراً أو فقيهاً أو مصلحاً، إلا وكتب في هذا الموضوع أو أعطى رأياً أو فكرة حوله.

ولعل أبرز ما يفسر هذا الإهتمام النشط بقضايا المرأة في الأدبيات الإسلامية هو ما فتحته هذه القضايا من معارك فكرية ساخنة، شكلت واحدة من أشدّ أنواع الإصطدام بين المنظومات الفكرية في العالم العربي والإسلامي، المتنازعة في رؤيتها الإجتماعية والثقافية والسياسية، وفي مقدمتها تأتي قضايا المرأة لارتباطها الوثيق بالحياة الإجتماعية العامة والخاصة، بحيث يرتبط بها كل إنسان ـ رجل أو امرأة ـ من جهاتها العديدة، ويتداخل معها في أنماط من العلاقات المتشابكة النسبية والسببية، الإرتباط الذي يفرض على الجميع أن يواجه بأشكال مختلفة، ما تفرزه قضايا المرأة من تساؤلات أو إشكاليات أو هواجس أو وجهات نظر. هذا الوضع بهذا التداخل والإتساع كان يلح بشدّة على أن تفرض قضايا المرأة نفسها على المجتمع برمته، والتعاطي معها كقضايا حرجة وحساسة للغاية.

ومع الإصطدام الحاد الذي حصل بين المنظومات الإسلامية والمنظومات الفكرية الأخرى المغايرة، برزت قضايا المرأة في السجالات الإحتجاجية الساخنة، واصطبغت بهذا اللون. فقد حاولت المنظومات المغايرة أن تقدم نفسها للعالم العربي والإسلامي بشعارات تحرير المرأة، والنهوض بأوضاعها، والدفاع عن حقوقها. مستفيدة من أوضاع شديدة التخلف كانت تحيط بالمرأة التي تعرضت منذ وقت مبكر لاهمال في التعليم وفي تنمية مواهبها وتطوير كفاءاتها، وكان من نصيبها النسب الأكبر في معدلات الأمية المرتفعة في هذه

الأقطار، في الوقت الذي يزداد قطاع النساء من إجمالي السكان العام. وقد أتقنت هذه المنظومات الفكرية توظيف قضية المرأة في خطابها الفكري والإجتماعي، الذي كانت تعطيه صفة الحداثة والتنوير، في حين أظهرت المنظومات الإسلامية ضعفاً ملحوظاً في تصوير رؤيتها وبلورة أطروحتها تجاه المرأة.

ومنذ أن برز الغرب كقوة متقدمة في العصر الحديث، حاول أن يظهر للعالم بأنه صاحب النموذج الأفضل في الإرتقاء بوضع المرأة وتحريرها، وإشراكها في الوظائف العامة ومساواتها مع الرجل في القانون والتشريع، وكان يتبجح بهذا النموذج الذي أحرج به العالم، وسعى إلى فرضه على الأمم والحضارات الأخرى، التي كانت لها رؤية تجاه المرأة مختلفة ومتعارضة، لكنها فقدت سبل النهوض بها نتيجة التراجع الحضاري الذي أصاب هذه الحضارات.

فالنموذج الغربي للمرأة هو الذي أخذ يزحف على الأمم والحضارات غير الغربية بدفع وتحريض نشط وواسع من الغرب ومؤسساته الإعلامية الضخمة، التي جعلت منه الأكثر تأثيراً على العالم، إلى أن أصبح نموذجه للمرأة هو الأوسع انتشاراً وتقبلاً بين الكثير من الأمم، إلا في العالم العربي والإسلامي مع ما تعرض إليه من اختراقات خطيرة إلا أنه ظل معارضاً وبشدة لرؤية الغرب ونموذجه للمرأة.

فالمنظومة الإسلامية من بين المنظومات الفكرية في العالم التي لم تخضع للمنظومة الغربية ولم تنهزم فكرياً وثقافياً أمامها، بل أظهرت تحدياً قاسياً تجاهها. وهذا ما ندركه من الغرب نفسه بالسلوك الذي يتعامل به مع العالم الإسلامي، وما يشكله الإسلام في ذهنيته في الماضي والحاضر والمستقبل، كالذي عبرت عنه بوضوح مقولات مثل «البحث عن عدو جديد» و «صدام الحضارات» و التعمد في ترويج شعارات أو مصطلحات من قبيل «الأصولية الإسلامية» و«الإرهاب الإسلامي» و«التطرف الإسلامي» لتخويف العالم من الإسلام وخلق حاجز نفسي وفكري أمام توسعه وانتشاره، وهو الدين الذي لازال يظهر حيوية ونمواً وصعوداً يلفت أنظار واهتمام العالم إليه.

ولعل أوسع نقد وليس بالضرورة هو الأعمق، تعرض إليه النموذج الغربي للمرأة جاء من العالم الإسلامي الذي أبرز هذا النقد في أدبياته الثقافية، وكان حاضراً في كل ما كتبه الإسلاميون في حقل قضايا المرأة، وباعثاً أساسياً على الكثير منها.

ومع تزايد وتيرة الحديث حول الإسلام والغرب منذ بداية الثمانينات وتصاعده المكثف في التسعينات، أضاف بواعث أخرى في معركة السجال الاحتجاجي حول قضايا المرأة،

وهي القضايا التي تبرز عادة مع ما يحصل من تباينات بين الحضارات، وتشتد بصورة أكبر في التباين الحاد بين الحضارتين الإسلامية والغربية، كالذي أظهرته معركة الحجاب في فرنسا سنة ١٩٨٩م، والتي تكررت أكثر من مرة في التسعينات في عدد من الدول الأوروبية. وكشفت عن تحسس الفرنسيين والغربيين عموماً من ظاهرة الحجاب، وما تعبر عنه هذه الظاهرة من دلائل ورموز ومضامين ترتبط بالهوية وبالنموذج الإسلامي للمرأة، الذي قد يفهم منه بأنه اختراق للقوانين والهوية والمجتمع في فرنسا والغرب، خصوصاً وأن الفرنسيين يظهرون تحسساً تجاه هويتهم نتيجة ارتباطهم الشديد بالثقافة وبثقافتهم بوجه خاص.

وخلال عقد التسعينات من القرن الأخير، برزت بعض الأحداث الفكرية والسياسية التي حرضت على الإهتمام بقضايا المرأة على نطاق عالمي، وجددت الحديث عن قضايا المرأة في المنظور الإسلامي باتجاهات مختلفة لم تخرج عن طابعها الجدلي الإحتجاجي.

الحدث الفكري الأبرز هو انعقاد المؤتمر العالمي الرابع للمرأة في بكين، أيلول/ سبتمبر ١٩٩٥م، الذي فتح أوسع حديث عالمي حول المرأة في وقته، ولعله أرخ لأبرز حدث فكري حول المرأة مع نهاية القرن العشرين، واصطدمت في هذا المؤتمر أطروحات الحضارات في رؤيتها للمرأة، وظهر واضحاً الإصطدام بين الرؤيتين الإسلامية والغربية، قبل المؤتمر وأثناءه وبعده. وسوف يبقى مؤتمر بكين في ذاكرة المرأة، وحاضراً في كل حديث يرتبط بقضايا المرأة من أي منظور كان، فكري أو اجتماعي أو اقتصادي أو سياسي أو حقوقي أو غير ذلك. وهناك من النساء من وصفن هذا المؤتمر بأنه بمثابة ثورة ثقافية ثالثة بعد الثورة الفرنسية لحقوق الإنسان، والثورة ضد التمييز العنصري، وها هي الثورة الثقافية لإلغاء التمييز ضد المرأة.

وفي السياق السياسي جاء حدث وصول حركة طالبان إلى السلطة في أفغانستان سنة ١٩٩٦م، التي قدمت تفسيراً متحجراً للشريعة عكست فيه رؤيتها للمرأة التي فرضت عليها واقعاً متشدداً ومتعسفاً للغاية، فحجبت عنها التعليم وفصلتها من دوائر العمل وأجبرتها على الإلتزام بسلوك خاص يقيد حرياتها وينتهك حقوقها المشروعة، وقد قوبلت هذه الرؤية بنقد شديد في العالم العربي والإسلامي، واعتبرها الإسلاميون تشويهاً للإسلام وتحجراً في الفكر، واعتبرها الغربيون انتهاكاً لحقوق المرأة الأساسية التي كفلتها شرائع حقوق الإنسان.

هذه الرؤية التي تمسكت بها حركة طالبان لا تنتمي إلى العصر ولاتعبر عن جوهر الدين الحضاري، حيث أعادت من جديد صور ونمط المعارك الفكرية التقليدية حول قضايا

المرأة في العالم العربي والإسلامي، كما مثلت ارتداداً على الرؤية التي جاهد الإسلاميون الإصلاحيون على بلورتها وتقديمها عن المرأة.

ومع هذا الحدث وجد الخصوم فرصتهم في إحراج الإسلاميين وتوجيه النقد إليهم وإعادة طرح الإشكاليات التقليدية حول رؤيتهم للمرأة، مع أن الإسلاميين أعلنوا رفضهم ونقدهم لرؤية طالبان، إلا البعض منهم الذي يصنفون على نمط التفكير السلفي، حيث كان في تقديرهم عدم توجيه النقد علناً لحركة طالبان وخطابها حول المرأة حتى لايستفاد من ذلك في تشويه الإسلام وإضعاف حركته. وهو موقف لايصح أن يقبل ولايجوز أن يبرر له.

والمتغير المهم، هو ما أظهرته المرأة في العالم العربي والإسلامي خلال العشر سنوات الماضية من نشاط جماعي كان معبراً عن وعيها المتزايد تجاه ذاتها، وتجاه الظروف والأوضاع المحيطة بها، التي كانت تبعث على الإحباط والجمود، كما تعبر أيضاً عن إحساسها بضرورة حضورها في قضايا المجتمع والأمّة، وتدارك الغياب الذي يقلق النخبة من النساء.

وهذه عينة من النشاطات الجماعية في الإطار الفكري والثقافي خلال عقد التسعينات، ندوة «وضع المرأة في العالم الإسلامي» القاهرة (١٩٩١م)، المؤتمر «العالمي للمرأة المسلمة المهاجرة» الشارقة (١٩٩٤م)، ندوة «موقع المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر» الكويت (١٩٩٥م)، ورشة «المرأة في السياسة الإسلامية بين الظهور في المجال العام وأخلاقيات الجماعة» اسطنبول (١٩٩٦م)، الملتقى «العالمي النسائي الرابع» الخرطوم (١٩٩٦م) الذي صدر عنه «اعلان الخرطوم بشأن المرأة» والذي يحدد الموقف من جملة المواثيق الدولية التي صدرت عن المؤتمرات الدولية ذات العلاقة بالمرأة، مثل مؤتمرات الطفل والبيئة، وحقوق الإنسان، والسكان والتنمية الإجتماعية، وكذلك مؤتمرات المرأة العالمية التي عقدت بين عام ١٩٧٥م في نيروبي وحتى عام ١٩٩٥م في بكين، المؤتمر الثاني «للإتحاد الدولي للمنظمات غير الحكومية للنساء المسلمات» طهران (١٩٩٧م)، المؤتمر «العالمي للمرأة المسلمة» صنعاء (١٩٩٧م).

إلى جانب نشاطات المرأة العربية التي أعلت من صوتها خلال تلك الفترة، ونظمت نفسها في عدد من الهيئات والمنظمات غير الحكومية. هذه النشاطات أكدت اهتمام المرأة بقضاياها بعيداً عن هيمنة تصورات وتفسيرات الرجل التي كانت حاكمة على الرؤية التي تحددت حول المرأة في المجتمعات العربية والإسلامية، والتي ضاقت المرأة منها ذرعاً، وبالذات تلك التصورات التي رسختها معها التقاليد والأعراف، واصطبغت بالموروث الديني

والإجتماعي. هذه لعلها أبرز الأحداث والنشاطات والتطورات التي أحدثت معها تغيراً على الصعيد الكمي والكيفي في الإهتمام بقضايا المرأة في الفكر الإسلامي.

[٢]
توصيف

تعددت كتابات الإسلاميين في شؤون المرأة وتنوعت إلى أكثر القضايا المرتبطة بها، وتأثرت هذه الكتابات في معظمها من حيث الباعث عليها بالعوامل الخارجية، وما يستجد من مواقف وقضايا وظواهر تتعارض وتستفز الرؤية الإسلامية خصوصاً تلك التي تنطلق من النسق الغربي أو متأثرة به، التي تصاحبها بعض المخاوف والمحاذير الشديدة الحساسية في الوسط الإسلامي. وقد تركت هذه المخاوف والمحاذير أثرها البارز والكبير على بنية الأدبيات الإسلامية، وعلى طريقة صياغة الأفكار ولغة الكتابة، في هذا الموضوع. والذي يفسر لنا التشدد الواضح الذي يلحظ عند الإسلاميين والفقهاء منهم بالذات في كل ما يرتبط بقضايا المرأة، خوفاً وتحرزاً من الوقوع في الفتنة والريبة، وكل ما يؤدي إلى الحرام والخروج على الشرع في ضوابطه وقيوده وحدوده، الترجيحات والعناوين التي يتكرر ذكرها في قضايا مثل الحجاب والنظر والإختلاط والخروج إلى العمل ومزاولة النشاطات الإجتماعية بأقسامها. وفي الوقت الذي يرى الدكتور «مصطفى السباعي» في كتابه «المرأة بين الفقه والقانون» أن الإسلام لايرفض حق الإنتخاب وحق النيابة بالنسبة إلى المرأة، لكنه يطالب بعدم تطبيق حق النيابة لأن الظروف الحالية لاتتوافق مع وظيفة المرأة في الإسلام، بل إنها تخرج بها إلى عدد من المحظورات[1].

من هنا فإن الفكر الإسلامي يعطي أولويته لعفة المرأة وصيانتها وطهارتها، وكل ما يجنبها الفتنة والشبهات والإنحرافات، وهي القاعدة الأساسية التي تتقدم على كل الأولويات الأخرى مهما كان نوعها ونفعها وقيمتها.

فالفقه الإسلامي يجيز أو يمنع أو يفرض بعض القيود الثابتة أو الطارئة في كل ما يرتبط بعلاقة المرأة بالمجتمع من جهة وظائفها وعملها ونشاطاتها على قاعدة عفة المرأة وصيانتها. وهذا التأكيد من الإسلام لاينفصل عن رؤيته للمجتمع والحياة الإجتماعية التي ينبغي أن تتصف بالأجواء النظيفة والعلاقات النزيهة، وأن يجنبها ما يؤثر على أخلاقيات المجتمع وما

(١) أنظر: كتاب الفكر الاسلامي المعاصر والتحديات. منير شفيق، بيروت: دار الناشر، ١٩٩١م، ص١١٤.

يكون سبباً في الإنحرافات السلوكية التي تهدر طاقات الإنسان وتشل قدراته المادية والمعنوية وتحجب عنه النظر للمستقبل بطموح وحيوية، وتجعله يتعامل بسلوك ضار إلى جانب ما نتركه هذه الإنحرافات من تصدعات اجتماعية.

والملاحظ أن الأدبيات الإسلامية ربطت كرامة المرأة بالعفة والطهارة بعيداً عن الحقوق، بينما ربطت الأدبيات المغايرة كرامة المرأة بحقوقها بعيداً عن العفة والطهارة.

هذا على مستوى المرأة بصورة عامة، أما على مستوى الأسرة فهناك إجماع واتفاق في الفكر الإسلامي على أولوية وظائف ومسؤوليات المرأة داخل الأسرة، على كل ما لها من علائق وارتباطات خارج الأسرة. هذا من حيث الأولوية والتراتب في القيم والمسؤوليات، ولايعني ذلك منع أو حضر على المرأة في أن تجمع إلى جانب وظائفها داخل الأسرة من غير إخلال أو تقصير، وظائف ترتبط بعلاقاتها بالمجتمع، لا أقل في نظر الإصلاحيين في الفكر الإسلامي. هذه الرؤية على علاقة بخلفيات حماية الأسرة والمحافظة على كيانها، والتي هي من أكثر العوامل أهمية وفاعلية في تماسك المجتمع ومناعته وحصانته.

القضايا المرتبطة بهذا الشأن هي التي استحوذت على الإهتمام الأكبر في أدبيات الفكر الإسلامي، أما الجوانب والإتجاهات الأخرى فقد ارتبط الإهتمام بها بنوعية الظروف والظواهر التي تبعث على الخوف أو القلق أو التحدي، باختلاف المصدر وتعدده، فقد يكون اجتماعياً في صورة مواقف سلوكية، أو فكرياً في صورة كتابات تنشر وآراء تطرح وتروج، أو قانونياً في صورة تشريع بعض القوانين، أو حقوقياً في صورة انتهاكات وتعسفات إلى غير ذلك.

لهذا فإن من الصعوبة أن نؤرخ لأدبيات وكتابات الفكر الإسلامي في موضوع المرأة في اتجاهات ومسارات محددة زمنياً، أو في إطار التحقيب التاريخي. إلا أننا نستطيع وبسهولة أن نحدد الإتجاهات العامة والأساسية في هذه الأدبيات من غير تراتب بينها، لا من ناحية زمنية، ولا من ناحية كيفية، وإنما كتوصيف عام. فهناك الأدبيات التي تحدثت عن مسألة الحجاب وانتقدت ظاهرة السفور والتبرج، وهناك الأدبيات التي عالجت قضايا المرأة داخل الأسرة، والأدبيات التي بحثت شؤون المرأة في التشريع الإسلامي من خلال النص الديني - القرآن والسنة -، والأدبيات التي توجهت بالنقد والرفض لرؤية ونموذج الغرب للمرأة بالتركيز على شعار «تحرير المرأة»، والأدبيات التي حاولت أن تشرح بعض النصوص الدينية التي شرّعت لأحكام خاصة بالمرأة، وهي التي دار حولها أوسع السجالات الاحتجاجية في

قضايا المرأة، مثل أحكام الميراث والقيمومة والشهادة والطلاق. وهناك الأدبيات التي أخذت المنحى المقارن بين المنظورين الإسلامي والغربي في النظر لقضايا المرأة.

هذه ابرز الإتجاهات العامة إلى ما قبل حقبة الثمانينات التي لانستطيع أن نقيس عليها تطورات محدودة، ولا أن تعكس تحولات وتغيرات معينة، وليس هناك تدرج أو تعاقب أو انتقال بين هذه الإتجاهات التي تتداخل وتتشابك فيما بينها بصورة يصعب معها التصنيف المرتكز على التحقيب الزمني والتاريخي. في حقبة الثمانينات تأثرت أدبيات الفكر الإسلامي في قضية المرأة بطبيعة الظروف والتطورات والتحولات التي مرت بها المنطقة العربية والإسلامية على الصعيد المرتبط نظرياً بتطورات الأفكار، والصعيد المرتبط عملياً بتطورات الواقع. فقد كان واضحاً تأثر الكتابات التي ركزت على قضايا جهاد المرأة وتحريضها على المقاومة والتأكيد على مسؤولياتها الدعوية والإصلاحية، بظاهرة الإحياء الإسلامي الذي شهد انبعاثاً شديد الظهور مع بداية حقبة الثمانينات، فأعطيت لبعض القضايا المرتبطة بالمرأة مضامين سياسية إلى جانب مضامينها الدينية الأصلية، مثل قضية الحجاب[٢]. الذي قصد أن يكون من دلائله معبراً عن حضور وبروز الحالة الإسلامية الإحيائية.

وقد ذهبت السيدة «هبة رؤوف عزت» في خاتمة بحثها حول المرأة والعمل السياسي إلى «اعتبار العمل السياسي للمرأة واجباً شرعياً يدخل إما في فروض العين أو فروض الكفاية، فلا تنفك عنه المرأة بحال، فشأنها في ذلك شأن الرجل لإشتراكهما في التوحيد والعبودية والإستخلاف وخضوعهما للسنن»[٣]. هذا الكلام لم يكن مألوفاً ولايطرح بهذا الوضوح قبل هذه الفترة، وهو مؤشر على ذلك التأثر، فقبل الثمانينات لم يكن هناك واقع له دوافعه وحوافزه للحديث عن المرأة والعمل السياسي، وهي التي لم يسجل لها حضور وفاعلية حيوية ومهمة على الصعيدين الثقافي والإجتماعي قبل تلك الفترة، الوضع الذي لم يترك أي مبرر للحديث عن المشاركة في العمل السياسي.

ومع توسع الحديث عن قضايا حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي، الإشتغال الذي اتسع الإهتمام به مع النصف الثاني من حقبة الثمانينات، وتواصل باهتمام أكبر مع عقد التسعينات، نتيجة معطيات كثيرة، سياسية وقانونية، وتشريعية، وفكرية، وعلى الصعيدين

(٢) أنظر كتاب: البعد السياسي للحجاب. شهرزاد العربي، القاهرة: دار الزهراء للاعلام العربي، ١٩٨٩م.

(٣) المرأة والعمل السياسي، رؤية اسلامية. هبة رؤوف عزت، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ١٩٩٥م، ص٢٤٧.

الدولي والإسلامي. في هذا السياق دخل موضوع المرأة من هذه الزاوية، فبرزت بعض الكتابات التي تحدثت عن حقوق المرأة وهي القضايا التي ظلت حاضرة مع كل ما كان يطرح من حديث عن حقوق الإنسان في الإسلام[٤].

والتغير المهم الذي حصل في أدبيات الفكر الإسلامي في هذه الموضوع، ظهور بعض الكتابات الإسلامية التي توجهت بالنقد إلى الداخل الإسلامي، بعد أن كان النقد الإسلامي لايكاد يقترب من هذ المنحى إلا على تردد وحرج وبقدر محدود. ولعل هناك أكثر من عامل يفسر هذا التغير، في مقدمة هذه العوامل أن موضوع المرأة من المواضيع التي اشتد حولها النزاع والإحتجاج وبرز حولها الإنقسام الحضاري الواضح بين المنظور الإسلامي والمنظور الآخر الذي يستند في مرجعيته للفكر الأوروبي. فكل اتجاه كان يحتمي بمنظوره ورؤيته، خصوصاً المنظور الإسلامي الذي كان يضع نفسه في الفترات السابقة إلى ما قبل حقبة الثمانينات في موقع الدفاع والإحتماء، وهذا الموقع من الناحية السيكولوجية يدفع بأصحابه نحو التستر على العيوب وعدم إعطاء الطرف الآخر فرصة الإستفادة من بعض الثغرات، خصوصاً تلك التي يعترف بها أصحابها. ومن العوامل أيضاً، أن الفكر الإسلامي بصورة عامة لم يكن يتناول قضاياه وظواهره وحالاته بمنطق نقدي، له آلياته، وطرائقه، وأدواته، وحتى مناهجه. إلى جانب عوامل أخرى لسنا في صدد التوسع فيها.

في حقبة الثمانينات اختلفت حالة الفكر الإسلامي كلياً، حيث اكتسب زخماً حيوياً واندفاعاً ملهماً أخرجه من حالة الدفاع عن الذات إلى وضع مغاير تماماً. وقد جرب الفكر الإسلامي نفسه بهذا الزخم والإندفاع إلى أواخر حقبة الثمانينات، التي استجدت بعدها معطيات من نوع آخر، حرضت على أن يمارس الفكر الإسلامي النقد على ذاته بعد زمن من التجريب، شمل قضايا عديدة منها قضايا المرأة التي دخلت عليها تغيرات وشهدت حضوراً نسبياً، لعلها ساهمت في أن يتوجه النقد إليها. ومن الذين فتحوا مجال النقد في هذا الموضوع في أواخر حقبة الثمانينات الشيخ «محمد الغزالي» في كتابه الذي أثار سجالاً في وقته بين الإسلاميين، وهو كتاب «السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث». الذي صدرت منه ستة طبعات في سنة صدوره ١٩٨٩م. وقد خصص فصلاً تحدث فيه حول عالم النساء، ناقداً لمفاهيم ومعترضاً على ومواقف وظواهر في الوسط الديني مثل قضايا: الحجاب والنقاب، المرأة والأسرة،

(٤) أنظر، كتاب الحقوق السياسية للمرأة في الاسلام والفكر والتشريع المعاصر. محمد أنس قاسم جعفر، القاهرة: دار النهضة، ١٩٨٧م. وحقوق المرأة في القانون الدولي العام والشريعة الاسلامية. عبد الغني عبود، القاهرة: دار النهضة، ١٩٩٠م.

والوظائف العامة، علاقة المرأة بالمسجد، وشهادة المرأة في الحدود والقصاص. كما عالج الشيخ «الغزالي» هذه القضايا في كتاب آخر هو «قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة»[٥].

وفي التسعينات أعلت المرأة من صوتها الذي كان خافتاً لزمن طويل، وأعلنت عن نقدها الذي كان يصعب عليها الإشهار به سابقاً. فقد ظهرت بعض الكتابات النسائية من الوسط الإسلامي التي اتصفت بالنقد للواقع المحيط بالمرأة ولبعض الأفكار والذهنيات الإسلامية. وبصورة عامة فإن أدبيات الفكر الإسلامي في موضوع المرأة مقبلة على تغيرات ومراجعات وتأملات ونقد.

[٣]
تقويم

إن التزايد الكمي في كتابات الإسلاميين في قضية المرأة، لايعكس على الإطلاق تراكماً كيفياً يمثل تطوراً وتقدماً على مستوى الأفكار والمفاهيم، أو أدوات البحث وتقنياته المنهجية، أو مستوى الخبرات والتطبيقات والتجارب.

فإذا حاولنا أن نرجع إلى أحد أقدم الكتابات الإسلامية باللغة العربية خلال القرن العشرين، وأكثرها جدية وأهمية مثل كتاب «حقوق النساء في الإسلام» للشيخ «محمد رشيد رضا» [١٢٨٢-١٣٥٤هـ/١٨٦٥-١٩٣٥م] الذي صدر في سنة ١٩٣٠م، فإن هذا الكتاب يعد أكثر تطوراً وتقدماً من عشرات الكتابات التي صدرت بعده والتي لازالت تصدر إلى هذا الوقت، وهو من أكثر ما يكشف عن غياب التراكم المعرفي الكيفي في أدبيات الفكر الإسلامي في هذا الحقل. فقد قدم رؤية إسلامية على قدر كبير من النضج والتطور والوضوح، كان من الممكن لهذه الرؤية أن تساهم في تفكيك بعض الإشكاليات الذهنية والإجتماعية، وتدفع بتأسيسات فكرية وفقهية على نسق متقدم في أكثر المجالات حساسية، وهي المجالات التي تتصل بمشاركة المرأة في الوظائف العامة، الإجتماعية والسياسية، التي تحدث عنها «رشيد رضا» في الصفحات الأولى من كتابه بعيداً عن ذهنية السجال النقدي والإحتجاجي. فتحت عنوان «مشاركة النساء للرجال في الشعائر الدينية والأعمال الإجتماعية والسياسية» وبعد أن يتحدث «رشيد رضا» عن مشاركة النساء للرجال في العبادات الإجتماعية كصلاة الجماعة والجمعة والعيدين وعبادة الحج، يقول: «وقد شرع لهن من الأمور الإجتماعية والسياسية ما

---

(٥) صدر الكتاب في القاهرة: دار الشروق، ط٥، ١٩٩٤م.

هو أكثر من ذلك» ويستشهد بالآية الكريمة «والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرحمهم الله إن الله عزيز حكيم»[٦]. يعلق «رشيد رضا» على هذه الآية بقوله: «فأثبت الله للمؤمنات الولاية المطلقة مع المؤمنين فيدخل فيها ولاية الأخوة والمودّة والتعاون المالي والإجتماعي، وولاية النصرة الحربية والسياسية»[٧]. وتحت عنوان «أمر المرأة بالمعروف ونهيها عن المنكر» يقول «رضا»: «وما في الآية من فرض الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، على النساء كالرجال، يدخل فيه ما كان بالقول وما كان بالكتابة، ويدخل فيه الإنتقاد على الحكام من الخلفاء والملوك والأمراء ومن دونهم، وكانت النساء يعلمن هذا ويعملن به»[٨]. هذه الأراء ليس فقط لم يؤسس عليها أو يبنى عليها تراكماً معرفياً بل حصل نقضها والإرتداد عليها في التعليق الذي قدمه الشيخ «محمد ناصر الدين الألباني» على هذا الكتاب، حيث اعترض على أن هذا الإطلاق باطل لمنافاته لعموم آية «وقرن في بيوتكن» وما كان عليه نساء السلف من عدم التدخل في السياسة[٩].

الفكر الإسلامي المعاصر لازال يعاني بصورة عامة من صعوبات في التقدم بقضية المرأة على مستوى الفكر والواقع، هذه الصعوبات أساسها هواجس مقلقة منشؤها الواقع الإجتماعي والأخلاقي الذي يحيط بالمرأة في العالم العربي والإسلامي، ومن تأثيرات النموذج الغربي وطغيانه في العالم، فقد دفعت هذه الهواجس إلى الإهتمام الأكبر نحو حماية المرأة وصيانتها حتى لو كان ذلك على حساب تكملة تعليمها، وتداخل مع هذه الهواجس الموروث الإجتماعي والموروث الديني في مجال علم الحديث، حيث أخذت بعض الروايات بظاهرها من غير اجتهاد في توثيق سندها والتعمق في فهم دلائلها وموافقتها للقرآن الكريم. وقد انتقد هذه الحالة الشيخ «محمد الغزالي» بقوله: «إن المسلمين انحرفوا عن تعاليم دينهم في معاملة النساء، وشاعت بينهم روايات مظلمة، وأحاديث إما موضوعة أو قريبة من الوضع، انتهت بالمرأة المسلمة إلى الجهل الطامس والغفلة البعيدة عن الدين والدنيا معاً»[١٠].

---

(٦) سورة التوبة، آية: ٧١.

(٧) حقوق النساء في الاسلام، محمد رشيد رضا، صححه وضبطه: طارق السعود، بيروت: دار الهجرة، ط-٣، ١٩٨٧م، ص١٣.

(٨) المصدر نفسه. ص١٤.

(٩) أنظر: تعليق الشيخ محمد ناصر الدين الألباني على كتاب رشيد رضا، بيروت: المكتب الاسلامي، بلا تاريخ، ص١١ الهامش. نقلاً عن كتاب الفكر الاسلامي المعاصر والتحديات. منير شفيق، ص١١٣.

(١٠) أنظر: تقديم الشيخ محمد الغزالي لكتاب: تحرير المرأة في عصر الرسالة. عبد الحليم أبو شقة، الكويت: دار القلم، ١٩٩٠م، ج١.

وفي تقويم الدكتور «طه جابر العلواني» للكتابات الإسلامية في تجاذبها بالطروحات الغربية يقول: «منذ ما يزيد على قرن من الزمان والمفكرون المسلمون يقفون مواقف متذبذبة تجاه مختلف المسائل التي يقذفهم الفكر الغربي بها، ومنها هذه المسألة، مسألة المرأة. وقد ظل الكتاب الإسلاميون يعالجون هذه القضية من منطلقات المقاربات والمقارنات والدفاع والتأويل والتفسير فلم يجد ذلك عنهم شيئاً، ولم يقف سيل الأسئلة المثارة في هذه القضية وغيرها، إلى أن استطاع العقل الغربي أن يجعل من هذه المسألة مؤخراً مسألة المسائل وعقدة العقد»(١١).

ويصور الدكتور «محمد خاتمي» الرئيس المنتخب في إيران سنة ١٩٩٧م ضمور التجديد في النظر لقضايا المرأة عند الإسلاميين وما يعترضها من معوقات، إذ يقول: «منذ انتصار الثورة وحتى الآن، وبعدما تحررت الطاقات الفكرية الضخمة ووضعت الإمكانات الواسعة تحت اختيارها، لم ينشر كتاب ولا كراس بمستوى ما كتبه الشهيد مطهري عن المرأة وحقوقها»(١٢).

والذي نشره الشيخ «مرتضى مطهري» [١٣٣٨-١٣٩٩هـ/ ١٩١٨-١٩٧٩م] في قضايا المرأة كتابان هما اللذان قصدهما الدكتور «خاتمي» كتاب «نظام حقوق المرأة في الإسلام»، وكتاب «مسألة الحجاب». ويتمم السيد «خاتمي» كلامه: «إنه رغم مرور ما يقارب الربع قرن على نشر هذين الكتابين، وحوالي أربعة عشر عاماً على انتصار الثورة، مازلنا نرى من ينكر على المرأة باسم الإسلام، شخصيتها وقيمتها، ويعارض تقدمها وتكاملها ومنحها حقوقها الإجتماعية. ألم يقل بعضهم لايحق للمرأة ممارسة النشاط الإجتماعي، بل وحتى التدخل فيه؟»(١٣). ويضيف في مكان آخر وهو ينتقد الرؤية التي ظلت باقية مع كل التطورات الجوهرية التي حصلت هناك، إذ يقول: «وجد من يقول بضرورة إبقاء المرأة حبيسة البيت لأن حضور المرأة في الحياة العامة يقود إلى الفساد. وكان هذا البعض يرفض السماح للمرأة بمواصلة دراساتها العليا، ويعارض مشاركتها في النشاطات الإجتماعية. هؤلاء أيضاً كانوا يطرحون آراءهم تلك باسم الإسلام. لقد حاولت فئة من «المحترمين» بعد انتهاء الدورة الأولى لمجلس الشورى الإسلامي، إقناع الإمام ـ الخميني ـ بعدم السماح بمشاركة المرأة في انتخاب الدورة الثانية للمجلس، وحرمانها من هذا الحق، إلا أن الإمام واجه هذا التيار

---

(١١) تقديم: د. طه جابر العلواني لكتاب: المرأة والعمل السياسي، رؤية اسلامية، هبة رؤوف عزت، ص٧-٨.
(١٢) المشهد الثقافي في ايران: مخاوف وآمال. د. محمد خاتمي، بيروت: دار الجديد، ١٩٩٧م، ص٧٤.
(١٣) المصدر نفسه. ص٧٣. هذا الكلام تحدث به الدكتور «خاتمي» في عام ١٩٩١م.

بعزم، ودافع عن حق مشاركة المرأة في عضوية مجلس الشورى بقوة»[١٤].

هذه الكتابات النقدية والإصلاحية في أدبيات الفكر الإسلامي، لاتقارن بما تدفع به دور النشر من كتابات تصور المرأة بذهنية كما لو كانت في القرون الوسطى. وقد قدم الشيخ «يوسف القرضاوي» تصويراً لذهنية هؤلاء حين قال: «فهناك المقصرون في حق المرأة، الذين ينظرون إليها نظرة استهانة واستعلاء، فهي عندهم أحبولة الشيطان، وشبكة إبليس في الإغواء والإحتلال، وناقصة العقل والدين! وهم يعتبرونها مخلوقاً ناقص الأهلية، وهي عند الرجل أمَة أو كأمَة [...] لقد حبسوها في البيت، فلا تخرج لعلم ولا عمل، ولاتساهم في أي نشاط نافع يخدم مجتمعها مهما يكن نوعها»[١٥].

الكتابات الصادرة عن هذه الذهنيات أو الأقل تطرفاً منها نسبياً هي الأكثر رواجاً وتقبلاً نوعاً ما في المجتمعات الإسلامية، لأنها أقرب للتوافق مع الواقع الذي تعيشه هذه المجتمعات، الواقع الذي هو اشد وطأة من تلك الكتابات الإسلامية النقدية والإصلاحية..

يبقى أن قضايا المرأة لاتتجزء ولاتنفك عن المشكلة الثقافية العميقة الجذور، ومستوى التطور الإجتماعي العام. فالمجتمع يفرض نظرته على المرأة، وهذه النظرة هي تعبير عن ذهنيته الثقافية ونظام تفكيره، وانعكاس للحالة العامة للمجتمع. وهي الحالة التي لانختلف على ما أصابها من تخلف وتراجع، وأنها لاتمثل حقيقة وأصالة النظرة الإسلامية، ولايمكن القياس عليها.

إن التغيير ينبغي ان يبدأ من المرأة في أن تعيد النظر إلى ذاتها وتثبت جدارتها وتنهض بطاقاتها وتقدم تفسيراتها وتبدل من نظرة المجتمع تجاهها، كل ذلك انطلاقاً من المرجعية الإسلامية..

[٤]
تجديد

الملاحظ على معظم الأدبيات الإسلامية في قضايا المرأة أنها تكرر نفسها، وتعيد إنتاج ما تطرحه بمستويات متفاوتة، وليس بتراكم متصاعد، فالتجديد والتطوير في هذه الأدبيات يعد ضئيلاً ومحدوداً، مع أن البدايات المبكرة لهذه الكتابات والتي نؤرخ لها مع كتاب

(١٤) المصدر نفسه. ص١٣٤.

(١٥) أنظر: تقديم الشيخ يوسف القرضاوي لكتاب: تحرير المرأة في عصر الرسالة، ص١٠.

«رشيد رضا» «حقوق النساء في الإسلام» الذي صدر في العقود الأولى من القرن العشرين، حيث كان من الممكن لهذه الكتاب أن يدفع باتجاهات التطوير والتجديد في القضايا والمجالات التي توقفت عندها أدبيات الفكر الإسلامي وهي التي ترتبط بمشاركات المرأة في الوظائف العامة والحياة السياسية. لكن هذا لم يتحقق، لأن التطور العام في المجتمعات الإسلامية أصيب بنكسات متتالية، أثرت على الحياة العامة بكل مرافقها وأبعادها واتجاهاتها.

من الأعمال الفكرية المهمة التي صدرت في العقد الأخير من القرن العشرين في حقل المرأة، وفي مجالين كان لهما أعظم الأثر في تشكيل الذهنيات الإسلامية ونسق التفكير في قضايا المرأة بالذات، هما مجال الحديث ومجال الفقه. في المجال الأول جاء كتاب «تحرير المرأة في عصر الرسالة» لـ «عبد الحليم أبو شقة» الذي صدر في ستة عشر جزءاً خصصها لتنقيح الروايات وانتقائها من كتب الصحاح وبالذات صحيح البخاري ومسلم، وقدم من خلالها صورة مغايرة لواقع المرأة السائد اليوم، ومناقضة لما تشكل في الذهنيات الإسلامية من تصورات حول المرأة، ولقد فوجئ الكاتب كما يقول عن نفسه بالصورة التي أطلع عليها في كتب السيرة والسنة النبوية ونص كلامه «فوجئت بأحاديث عملية تطبيقية تتصل بالمرأة وبأسلوب التعامل بين الرجال والنساء في مجالات الحياة المختلفة، وكان سبب المفاجأة أن هذه الأحاديث تغاير تماماً ما كنت أفهمه وأطبقه، بل ما تفهمه وتطبقه جماعات المتدينين الذين اتصلت بهم وهم من اتجاهات مختلفة، ولم يقف الأمر عند المفاجأة، بل شدتني تلك الأحاديث لخطورتها وأهميتها إلى تصحيح تصوراتنا عن شخصية المرأة المسلمة ومدى مشاركتها في مجالات الحياة في عصر الرسالة»[١٦].

وفي مجال الفقه يأتي كتاب «مسائل حرجة في فقه المرأة» للشيخ «محمد مهدي شمس الدين» والذي كان يفترض أن يفتح معه حوارات موسعة في تلك القضايا التي اصطلح عليها المؤلف بالمسائل الحرجة والتي دارت حولها أوسع السجالات الإحتجاجية.

لقد جاء هذا الكتاب متحرراً من حاكمية النسق الفكري والفقهي المهيمن بشدّة على الأدبيات الإسلامية حول المرأة، والذي يصعب على الكثيرين الخروج عليه أو تجاوزه في الاطار الإسلامي. فقد أظهر الشيخ «شمس الدين» في هذا الكتاب استقلالية في التعبير عن رأيه في هذه المسائل الحرجة، ومارس نقده على منهج الاستنباط الفقهي في مجال أحكام

(١٦) تحرير المرأة في عصر الرسالة. عبد الحليم أو شقة، ج١، ص٢٨.

المرأة والأسرة، وانفرد باجتهادات خرج بها عن المشهور بين الفقهاء من الشيعة والسنة كرأيه في أهلية تولي المرأة للسلطة العليا في الدولة في إطار نظام الشورى ودولة المؤسسات.

وقد جمع الكتاب بين الفقه والثقافة، وبين النقد والتأسيس. فهو ليس كتاباً فقهياً على النمط التقليدي القديم أو المنحى المدرسي للتعليم، كما انه ليس كتاباً فكرياً متحرراً يعبر فيه مؤلفه عن آرائه كيفما شاء من غير بحث أو اجتهاد أو استدلال. فهو يعرض الآراء بأدلتها ويناقشها نقدياً، ويطرح رأيه ويؤسس له استدلالياً.

المسائل الحرجة التي عالجها الكتاب قسمها المؤلف إلى أربعة قضايا هي:

١ ـ قضية ستر المرأة عن الرجال، المشهور باسم الحجاب، ونظر الأجانب إلى المرأة ونظرها إليهم.

٢ ـ أهلية المرأة لتولي الحاكمية في الدولة «رئاسة الدولة».

٣ ـ الحقوق الزوجية المتبادلة بين الرجل والمرأة.

٤ ـ عمل المرأة في المجتمع لكسب المال أو تطوعاً في المجالات الانسانية.

يوضح المؤلف قصده من المسائل الحرجة في تعريف الكتاب بقوله: «المسائل الحرجة في فقه المرأة، هي المسائل المتعلقة بأحكام علاقتها بالمجتمع، وما يلابس ذلك من شؤون وضعها في الأسرة في حالة كونها زوجة، من حيث إشكالات التعارض بين حقوق وواجبات الزوجية عليها وبين عملها في المجتمع»(١٧).

أما عن منهجه الفقهي العام الذي ينبغي إتباعه في استنباط أحكام المرأة والأسرة في نظر الشيخ «شمس الدين» فهو يقتضي من «الفقيه أن يلاحظ النصوص الواردة في السنة في شأن المرأة والأسرة على ضوء التوجيه القرآني من جهة، وباعتبارها متلازمة متكاملة من جهة أخرى. أما ملاحظتها بمعزل عن التوجيه القرآني وباعتبار كل نص فيها يعالج حالة مستقلة أو تفصيلاً معزولاً عن سائر التفاصيل في حالات، وتفاصيل وضع المرأة وعلاقتها بالمجتمع والأسرة، ووضع الأسرة في علاقتها الداخلية وعلاقتها بالمجتمع، فهو منهج لا يتناسب مع طبيعة الموضوع، ويؤدي إلى خلل في عملية الاستنباط»(١٨).

من خلال هذه الرؤية المنهجية يوجه الشيخ «شمس الدين»، نقده لطريقة الاستنباط السائدة في الوسط الفقهي في هذا الحقل في أكثر من جانب، ففي جانب السنّة والحديث يقول: «قد جرى كثير من الفقهاء في فقه المرأة على العمل بما روي من النصوص من دون إحراز عن

---

(١٧) الستر والنظر. الشيخ محمد مهدي شمس الدين، بيروت: المؤسسة الدولية للنشر، ج١، ١٩٩٤م، ص٥.
(١٨) المصدر نفسه، ص٢٣.

الأحاديث الضعيفة ومن دون محاكمة لمتون الأحاديث المعتبرة»[19] كما انتقد مرجعية العرف في فهم النص وتحديد مداه سعة وضيقاً وتفسيراً، الذي لا يصلح كما يذهب المؤلف إلى أن يكون مرجعاً في جميع هذه الحالات. وهكذا عن تأثر طريقة ومنهج الفقهاء بالفلسفة اليونانية والمنطق الأرسطي بالذات، بدء من علم الأصول والذي ترتب عليه حسب المؤلف كثرة الاحتياطات عند الفقهاء. وانتقد أيضاً كتمان بعض الأحكام الشرعية الترخيصية الخلافية التي ثبت حكم ترخيصها بدلالة الدليل، على خلفية أن التساهل والتسامح في السلوك في مثل هذه الموارد يدفع بكثير من الناس، بسبب شيوع الفساد الأخلاقي، وسيطرة الثقافة الغربية المتحللة والمادية، إلى تجاوز حدود الرخصة الشرعية إلى المحرمات، والذريعة إلى ذلك فتاوى الحل والاباحة في هذه الموارد. يعلق الشيخ «شمس الدين» على هذا الرأي الذي منشؤه الورع بلا ريب، كما يقول، ولكنه ورع في غير محله [...] وان كتمان الأحكام الشرعية الترخيصية لا وجه له ولا مبرر، خاصة في الموارد العامة البلوى. كما لا وجه للأمر بالاحتياط مع وضوح الحكم[20]. يتفق مع هذا الرأي الأخير الشيخ «مرتضى مطهري» في كتابه «مسألة الحجاب».
وقد اتصفت آراء الشيخ «شمس الدين» الفقهية بمضامين اجتماعية تنطلق من فقه المجتمع، كرأيه في مسألة جواز كشف وجه المرأة، إذ يميز بين المرأة التي لا تقتضي أوضاع حياتها مخالطة المجتمع فالأولى لها في نظره أن تستر وجهها، وبين المرأة التي تقتضي حياتها المشاركة في قضايا المجتمع. لأن جواز الكشف حسب الشيخ ناشئ من مقتضى آخر أقوى من مقتضى الستر، وهو أن الستر الكامل «الحجاب الكامل»، وعزل المرأة عن المجتمع بصورة شاملة يؤدي إلى عجز المرأة عن القيام بأي نشاط اجتماعي شخصي أو عام. ومفسدة تعطيل المرأة عن العمل في المجتمع وشل نشاطها فيه أشد من مفسدة كشف الوجه مع ستر سائر الجسد ومع جميع القيود الاحترازية الأخرى في النظر والسلوك التي تكاد أن تعدم أية إمكانية لكون كشف الوجه باعثاً على الفتنة والفساد[21].

يذهب إلى هذا الرأي ـ أيضاً ـ الشيخ «مرتضى مطهري» في كتابه «مسألة الحجاب» إذ يعتبر الوجه والكفين هو ما بين سجن المرأة وحريتها، بين منع المرأة من ممارسة أي عمل اجتماعي إلا في محيط المنزل أو في دائرة التجمعات النسائية، وبين مشاركة المرأة في الفعاليات الاجتماعية[22].

---

(١٩) المصدر نفسه. ص٢٤.
(٢٠) المصدر نفسه. ص٢٢٠-٢٢١.
(٢١) المصدر نفسه. ص٨٩-٩٠.
(٢٢) مسألة الحجاب. الشيخ مرتضى مطهري، بيروت: الدار الاسلامية، ١٩٨٨م، ص١٠٨-١٠٦.

ونلحظ المضمون الاجتماعي أيضاً حين يحدد الشيخ «شمس الدين» حكمة تشريع الإسلام لعمل المرأة في المجتمع الذي يفصل رأيه في النقاط التالية:

١ ـ لاستثمار طاقتها ووقتها في اغناء المجتمع بالعمل المنتج بدل تبديد الطاقة واهدار الوقت في التراخي والكسل.

٢ ـ لتلبية حاجة المجتمع إلى بعض الخدمات في مجالات لا يتوفر لها العدد الكافي من الرجال، أو أنها أليق بالنساء، أو أن النساء أقدر عليها (التعليم، التمريض، الطب النسائي، الجراحة النسائية).

٣ ـ لتعويض نقص الرجال في مجال العمل في الحروب وحين يقتضي الوضع بحشدهم في الجبهات.

٤ ـ لتمكين المرأة من المساهمة في نفقات أسرتها ـ إذا احتاجت ـ أو التوسيع عليها من دون أن يكون في ذلك الزام لها.

٥ ـ لتمكين المرأة من المساهمة في أعمال الخير ومؤسسات العمل الطوعي لخدمة المجتمع في مجالات الصحة والتعليم والثقافة والتوعية الاجتماعية[٢٣].

وعن مشروعية عمل المرأة المهني يقول المؤلف: «ان الأدلة العامة من الكتاب والسنة والخاصة من السنة، بين النص الصريح والظاهر في انه يشرع للمرأة مطلقاً، زوجة وخلية، أن تمتهن عملاً وحرفة في مجالات التجارة والصناعة والزراعة والخدمة، لكسب المال أو تطوعاً. وعلى من يدعي عدم مشروعية ذلك ان يثبت دعواه بدليل»[٢٤].

أما المسألة التي انفرد الشيخ «شمس الدين» برأي فيها عن بديهيات الفقه الإسلامي، وعن إجماع الفقهاء، فهي المسألة التي عنونها بأهلية المرأة لتولي السلطة العليا في الدولة. حيث ينطلق من حقيقة يقول عنها: «فقد ثبت أن بعض البديهيات في مذهب أو أكثر ليس من بديهيات الشريعة، وفي بعض الحالات فإن بعض البديهيات في جميع المذاهب ليس من بديهيات الشريعة بل للنظر فيه مجال. ومن ذلك مسألة أهلية المرأة لتولي السلطة العليا في الدولة. فقد تبين لنا من النظر في الأدلة أن ما تسالم عليه الفقهاء من عدم مشروعية تصديها وتوليتها للسلطة دعوىً ليس عليها دليل معتبر. وهذا ما تكفلت لبيانه أبحاث هذا الكتاب»[٢٥].

(٢٣) حق العمل للمرأة. ج٤، ص١٨٤.
(٢٤) المصدر نفسه. ص٢١٢.
(٢٥) أهلية المرأة لتولي السلطة. ج٢، ص٥.

فقد ظهر للشيخ من الأدلة العامة ـ الكتاب والسنة والاجتماع والوجوه الاستحسانية ـ ان لا دليل على اشتراط الذكورة في رئيس الدولة، وكل ما ذكر دليلاً على اشتراط الذكورة، قد ظهر عدم دلالته على هذا المدعى[٢٦].

وقد توصل الشيخ «شمس الدين» إلى هذا الرأي بعد ان فرق بين شكلين ونمطين من الحكم، بين الشكل القديم الذي يمارس فيه الحاكم ـ رئيس الدولة ـ سلطة مطلقة حيث تجتمع كل السلطات والصلاحيات ومراكز القرار بيد الحاكم أو رئيس الدولة. وبين الشكل الذي يقيد الحكم بالشورى ونظام المؤسسات ويوزع مراكز القرار ويفصل بين السلطات، ولا يكون هناك مجال لأن يمارس الحاكم سلطاته حسب هواه أو فهمه الخاص وبانفراد مطلق، وبعيداً عن الرقابة والمحاسبة. في الشكل الأول لا يكون الحكم شرعياً حتى لو تولاّه رجل، إلا في حالة واحدة ـ حسب المؤلف ـ هي كون الحاكم نبياً، أو إماماً معصوماً. أما في الشكل الثاني فهناك مشروعية وأهلية لتولي المرأة الرئاسة العامة للدولة.

وقد جمع الشيخ «شمس الدين» في كتابه الأدلة على هذا الرأي الذي يذهب إليه، بالنقد والتأسيس، وهو قابل للمناقشة والحوار، في الوقت الذي يحتدم فيه الجدل بصورة متباينة وسجالية منذ زمن طويل في حق المرأة بالإنتخاب والمشاركة في الحياة النيابية، أو توليها بعض المناصب الأقل درجة من ذلك مثل رئاسة البلديات وغيرها من المناصب الادارية. وبهذا الرأي الذي ذهب إليه الشيخ «شمس الدين» يكون قد فتح دائرة أكبر وأوسع للنظر والمناقشة ورفع سقف التفكير حول أهلية المرأة للمناصب العليا والولايات العامة.

وقد حاول هذا الكتاب أن يقدم فهماً اسلامياً فقهياً متجدداً لقضايا المرأة، ليس بشكل معزول عن المجتمع ومفصول عن الوظائف العامة والعليا منها بالذات. وقد دعا المؤلف إلى أن الحاجة ماسة إلى قيام حركة اصلاح لوضع المرأة في المجتمعات الإسلامية على أساس الإسلام، بالعودة إلى ما اشتمل عليه الإسلام في فكره وشريعته من مبادىء وأحكام، تعيد إلى المرأة المسلمة كرامتها ودورها الفاعل في بناء المجتمع وازدهار الحياة... ولابد من اعادة الاعتبار إلى دور المرأة في المجال الاجتماعي في الحدود التي تجيزها الشريعة الإسلامية، فإن حرمان المرأة من ممارسة هذا الدور يحرم المجتمع من أنشطة يفتقر إليها، ويعطل مواهب المرأة وامكاناتها الفائضة عن حاجات مهمتها الخاصة في الأسرة والحياة العائلية، وذلك

(٢٦) المصدر نفسه. ص١٣٩.

يساهم في ترسيخ حالة التخلف[٢٧].

كما كشف هذا الكتاب أيضاً بأن التجديد لازال ممكناً في أدبيات الفكر الإسلامي لقضايا المرأة، وان هناك دواعي حقيقية لهذا التجديد، حتى لا تصاب المرأة مرة أخرى بالاحباط، ويحاصرها اليأس. والأخطر من ذلك في أن تنقلب المرأة على الواقع الديني وتندفع باتجاه التحرر على النمط الغربي. وهذا خطر قائم في كل المجتمعات العربية والإسلامية إذا وجدت المرأة التي تسعى لتنمية نفسها علمياً وثقافياً بأن خطاب الإسلاميين لا يعيد لها الثقة والاعتبار ولا يوفر لها الفرص أو يتيح لها المشاركة في الوظائف والمهام العامة في المجتمع. ولم يغيب عن ادراك الشيخ «شمس الدين» ان يدعو الفقهاء إلى اعادة النظر والبحث في بعض المسلمات الفقهية، باعادة النظر والبحث في أدلتها وفي طرائق الاستدلال وعدم الاسترسال في الإتكال على فهم فقهائنا القدماء لهذه الأدلة وخاصة فيما يعود إلى دعاوي الاجماع، حيث نرى أنه ينبغي تقصيها لمعرفة حقيقتها[٢٨].

وكلمة أخيرة: ان مع كل تقدم ينجزه الفكر الإسلامي والواقع الإسلامي، ستزداد القناعة ويتوسع الادراك بضرورة التجديد والاصلاح لقضايا المرأة. وهذا ما نحتاجه، المزيد من التقدم من أجل أن يتكشف لنا الواقع على حقيقته، وننظر للمستقبل بثقة أكبر.

(٢٧) الستر والنظر. ج١، ص٥٠-٥١.
(٢٨) أهلية المرأة لتولي السلطة. ج٢، ص٦.

الفصل السادس

الحركة الإسلامية

منذ أواخر عقد الثمانينات وبداية عقد التسعينات، والحركة الإسلامية المعاصرة في معظمها، تشهد في داخلها مراجعات نقدية واسعة، وتأملات عميقة، وإعمالاً جريئاً للنقد والنقد الذاتي. بصورة تكاد تكون شاملة، ابتداء من الأساليب إلى الإستراتيجيات إلى المفاهيم والأفكار، وكأنها ـ أي الحركة الإسلامية ـ، تتطلع إلى صياغة جديدة حديثة في بنيتها الحركية ومشروعها الاجتماعي والسياسي. تخرجها من أزمة الحركة الإسلامية التقليدية، ومن جمود الفكر الإسلامي التقليدي وركوده.

حركة التحول والتغير داخل الحركة الإسلامية اليوم هي أسرع وأعمق ممّا كانت عليه قبل عقد ونصف من الزمن، حيث كان التحول بأيّ شكل وفي أي اتجاه، لا يتحرك إلا ببطء شديد، وقد لايلحظ بصورة ظاهرة، لإعتبارات داخلية عند هذه الحركات، وبشكل عام فإن الحركة الإسلامية في الوقت الراهن هي أكثر استعداداً وتقبلاً للمتغيرات والتحولات، سواء كانت منهجية وبنيوية، أو سياسية وفكرية.

كيف نفسر ظاهرة التحول والتغير داخل الحركة الإسلامية المعاصرة؟

أولاًـ إقتراب الحركة الإسلامية من الواقع، تفاعلاً وتعايشاً وتصدياً وعطاء، وتنزيل ما عندها من أفكار ونظريات ومفاهيم ومناهج ومشاريع، وتلاقحها بصورة مباشرة مع الواقع الموضوعي بكل تعقيداته وتداخلاته وحساسياته وتناقضاته. هذا الإقتراب والتنزيل دفعا بالحركة الإسلامية إلى التحول من طور السرية إلى طور العلنية، ومن الإنغلاق إلى الإنفتاح، ومن العمل الذاتي الداخلي إلى الكسب الإجتماعي العام، كل ذلك لم يحدث بعيداً عن العمليات الفكرية التي كانت تختمر مع الواقع لإستيعاب تطوراته ومعطياته، ولكي يكون متوازناً ومتكاملاً مع الظروف الموضوعية الجديدة.

وهنا تحضرنا تجربة «حركة الإتجاه الإسلامي» في تونس، قبل التحول إلى «حركة النهضة» فبعد أحداث عام ١٩٧٨م في الوسط العمالي داخل «الإتحاد العام للشغل» وهو

اكبر نقابة عمالية في شمال إفريقيا، حيث كانت معها يقظة الوعي للإسلاميين هناك. وعلى تعبير «راشد الغنوشي» وهو يشرح تحوّل هذه التجربة، فإن هذا «الإنفجار كان بمثابة الزلزال داخل الحركة، أيقظنا من سباتنا ولفت نظرنا إلى قضايا أخرى لم تكن داخلة في مجال اهتمامنا، وخاصة القضية الاجتماعية مما يتعلق بالثروة وتوزيعها، والقضية السياسية مما يتصل بالديمقراطية والمشاركة في السلطة. ودخلت الحركة سلسلة من المراجعات الفكرية انصبت خاصة على مراجعة فكر سيد قطب الذي كان له التأثير في العشرية التي سبقت، بما حمله هذا الفكر من تركيز على المسألة العقيدية، والخلقية، وإهمال يكاد يكون كاملاً لمسألة الثروة، ومسألة الديمقراطية والحريات العامة. لقد ركز فكر سيد قطب أهم قيمه الإجتماعية على قيم العزلة والجاهلية والتميز والمفاصلة، فكان من الطبيعي أن يصنع حركة لاتقدر على تطوير المجتمع، بل تقدر على مصادمته والعزلة عنه، لكنها بعيدة عن أن تكون عنصر تطوير فيه، وتحدث التفاعل بين الإسلام كعقيدة وبين هموم الناس في العيش وفي الصحة والسكن، وفي التعليم وتتفاعل مع قضية الحرية»[1].

ثانياً ـ المحاولات التجديدية في المنظومات الفكرية للحركة الإسلامية، ومحاولة النهوض بالعمل الإسلامي نحو آفاق حضارية وتجاوز ما هو قلق في الفكر الإسلامي. والحركة الإسلامية المعاصرة اليوم يتشكل فيها تفكير جديد ومنهجية جديدة، هي أقرب إلى النسبية من الإطلاقية، وإلى الواقعية من المثالية، وإلى الوسطية من التطرف، وإلى البناء من الهدم، وإلى التفصيل من الإجمال.

وعن هذه المنهجية بهذه الملامح يقول الدكتور «حسن الترابي» وهو يتحدث عن تجربة الحركة الإسلامية في السودان: «من بعد الوقوف عند المطلقات والمجردات والعموميات والعالميات في دعوة الحركة وفكرها، تطور بها الأمر نحو الواقعية، فالتطور المطرد في وظائف الحركة نحو التحامها بشأن المجتمع تطور بها من الهموم الخاصة إلى هموم المجتمع، وإلى التفاعل مع قواه الفاعلة، فتطور بخطابها من الإلقاء به مجرداً وعاماً من بعيد إلى تصيوبه على حاجات المجتمع وأوضاعه وقطاعاته. ومن بعد التعويل على الفكر الوارد من الأدب الإسلامي العالمي، اضطرت الحركة إلى التفاعل الفكري مع الواقع المعين، فغدا فكرها من ثم موصولاً بالمكان والزمان، أي بالسودان وبقضاياه المحلية أو القضايا العالمية كما تنعكس أصداؤها فيه. ومن ثم غدا فقهها للدين علموياً واستقرائياً يتبصر الواقع ويرسم في ضوئه

(١) مجلة الإنسان (فرنسا)، السنة ١، العدد١، نيسان/ابريل ١٩٩٠م.

الخطط والتدابير العملية، بل يعتمد التجريب ليتبين ما هو أوفق في سياق ذلك الواقع»[٢].

ويقترب من هذه المنهجية أيضاً، ما تقدم به السيد «محمد حسين فضل الله» في مشروع كتابه «الحركة الإسلامية: قضايا وهموم» الذي يعالج فيه المفاهيم والقضايا والظواهر القلقة والجدلية في الفكر الإسلامي والعمل الإسلامي مثل قضايا السرية والعلنية، التطرف والإعتدال، السلبية والإيجابية، الواقعية والمثالية، الإنفتاح والإنغلاق، الإقليمية والعالمية وقضايا أخرى. وعن هذه المحاولة يقول السيد «فضل الله»: «لعل قيمة هذه التأملات أنها تصلح أن تكون عنصراً من عناصر الإثارة الفكرية التي تخطط للمنهج الفكري، الذي يحاول إبداع نهج لحركة إسلامية جديدة، تعمل بكل قوة ووعي وتدقيق، من أجل ان يكون الإسلام قاعدة للفكر والعاطفة والحياة»[٣]. وفي رأي «منح الصلح» أن من شأن هذا الكتاب «أن يجعل الحركة الإسلامية محل عناية جميع الناس من كل الفئات ومن كل التيارات، فلا يبقى وقفاً على الإسلاميين وحدهم، كما كانت حتى الآن في كثير من البلدان الإسلامية وغير الإسلامية»[٤].

وفي مصر كانت هناك محاولة لبلورة تصور جديد للعمل الإسلامي التقى عليه نحو مئة وخمسين شخصاً من المثقفين الإسلاميين، حمل عنوان «نحو تيار إسلامي جديد» حصل ذلك في عام ١٩٨١. ومما جاء في هذا التصور: «إن كثيراً من الداعين إلى الإسلام والمتحدثين عن مبادئه وقيمه ونظمه وثقافته يتحدثون في عبارات عامة وغامضة عما يسمونه «الحل الإسلامي» وعن منهج الله مقابل المناهج البشرية، وعن الحاجة إلى «أسلمة» الحياة، و«أسلمة» المعرفة، و«أسلمة» العلوم، ثم لايزيدون.. ولايعرضون على الناس عناصر هذا المنهج ومكونات ذلك الحل، ووسائل وضعه موضع التنفيذ، مما تصور معه بعض الناس ـ معذورين في ذلك ـ أن التيار الإسلامي بكل روافده ليس له توجّه فكري محدّد، وأن منهجه في الإصلاح لايتجاوز ترديد عدد من «الشعارات المثالية» التي تتضمنها نصوص قرآنية أو أحاديث نبوية، دون محاولة لوصل ذلك كله بواقع الناس، وحقائق العصر.. مما يغدو معه التيار الإسلامي ـ بكل روافده ـ تياراً غير ذي موضوع وغير ذي جدوى في مسيرة العمل

---

(٢) الحركة الإسلامية في السودان، التطور والكسب والمنهج. د. حسن الترابي، الخرطوم: [د.ن]. ١٤١٠هـ، ص ٢٣٠.

(٣) الحركة الإسلامية قضايا وهموم. السيد محمد حسين فضل الله، بيروت: دار الملاك، ١٩٩٠م، ص١٠.

(٤) جاء هذا الكلام في مداخلة تقدم بها في ندوة مناقشة كتاب السيد محمد حسين فضل الله نظمها مركز ناجي العلي الثقافي في بيروت، في ٢٣ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٢م، وشارك فيها أيضاًحسين القوتلي. انظر: المنابر، السنة ٦، العدد ٦٦، كانون الثاني/ يناير ١٩٩٢م، ص ١٣١.

الوطني في أي مكان»(٥).

ثالثاً- وقفات المراجعة والتقويم الداخلية التي مرت بها أغلب الحركات الإسلامية، لمسارات العمل وخططه وبرامجه ومستقبلياته واستراتيجياته. حصل ذلك في مرحلتين مهمتين: مرحلة بداية الثمانينات التي شهدت انبعاثاً إسلامياً واسعاً في أكثر البلاد العربية والإسلامية، فكانت التقويمات الداخلية متجهة نحو تصعيد وتيرة التحرك، والإنتقال من مرحلة الدعوة والتبليغ والتثقيف إلى المرحلة السياسية والنشاط الإعلامي المعارض، ولم يقف عند هذا الحد لدى بعض الحركات التي تسرّعت في انتهاج العنف والعمل العسكري. فكانت مرحلة ساخنة وتطوراتها دراماتيكية متلاحقة وخطيرة. المرحلة الثانية من التقويمات كانت مع أواخر الثمانينات حين اكتشفت بعض الحركات الإسلامية أنها لم تكن دقيقة في حساباتها السياسية والإستراتيجية خلال المرحلة السابقة، وأنها اخترقت مراحل ما كان من السليم أن تتجاوزها، إذ عاد الضرر كبيراً عليها، أو أنها فوّتت فرصاً حيوية من البناء والنمو، وتلقت صدمات وضربات ما كانت مستعدة لها، فحصل في بعض هذه الحركات شروخات داخلية عميقة.

كما اكتشفت هذه الحركات أنها كانت عاطفية ومتسرعة في أحكامها وتقديراتها ومواقفها. وقد أفضت هذه المراجعات إلى تقبل متغيرات وتحولات ذاتية وموضوعية عند العديد من الحركات الإسلامية، ومسار هذه التغيرات في بعض اتجاهاتها كان يتباين والتوجهات السابقة، وقد تعزز تقبل هذه التغيرات والتحولات مع ما حصل في العالم من تغيرات وتحولات متعاظمة ومتسارعة قلبت معها الموازين والمعادلات الإقليمية والعالمية.

هذا في الجانب السياسي، أما الجانب الفكري ففي النصف الثاني من حقبة الثمانينات حصل تطور ملحوظ في الدراسات والأبحاث النقدية للحركة الإسلامية وقضاياها وشؤونها وعلائقها ومناهجها واتجاهاتها في التفكير. بعد ان كان هذا النمط من الكتابات والأبحاث يعد غائباً، أو على أقل تقدير نادراً جداً، بحيث «إن الناظر في السوق الفكرية الإسلامية يرى الإهتمامات المتباينة، ولكنها تصب في النهاية في مديح العمل الإسلامي وليس نقده وترشيده»(٦).

---

(٥) رؤية إسلامية معاصرة، إعلان مبادئ. د. أحمد كمال أبو المجد، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩١م، ص ٦.
(٦) في النقد الذاتي، ضرورة النقد الذاتي للحركة الإسلامية. د. خالص الجلبي، ط٣، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥م، ص ١٨.

وقد اكتسبت هذه النوعية من الدراسات اهتماماً متفاوتاً في الوسط الإسلامي وخارجه، لمضمونها النقدي، ولأن موضوع الحركة الإسلامية شهد إهتماماً واسعاً حتى على النطاق العالمي، بقصد التعرف على هذه الظاهرة في أبعادها الثقافية والاجتماعية والسياسية، لما أظهرته من حيوية وديناميية وقدرة على التأثير في مجريات الشأن العام، والتفاف منقطع النظير من الناس حولها. كما أن هذه الدراسات ساهمت بقدر ما في تعميق وتأصيل وتنضيج الوعي بمفهوم «النقد والنقد الذاتي» وأبرزت قيمته الحيوية حاضراً ومستقبلاً، ذاتياً وموضوعياً، فكرياً وسياسياً، مما شجع على تزايد هذه الأبحاث، ومن دون أن تكون موضع شك أو ريب. كما تعامل معها البعض في البداية.

والحقيقة أن العمل الإسلامي وصل إلى وضع كان بحاجة شديدة إلى النقد والترشيد، النقد الذي كان يفرض نفسه بأي شكل من الأشكال وبقوة، من غير حذر وتردد بعد أن تعرّض الواقع الإسلامي لمشكلات وظواهر حادة وخطيرة من قبيل التكفير والتصادمات بين الفرقاء والتمزقات الداخلية إلى غير ذلك.

من هذه الدراسات النقدية التي صدرت من الداخل الإسلامي، كتاب «في النقد الذاتي: ضرورة النقد الذاتي للحركة الإسلامية»(7) «خالص جلبي»، «الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف»(8) «يوسف القرضاوي»، «أزمة الوعي الديني»(9) «فهمي هويدي»، «الحركة الإسلامية في الدوامة حوار حول فكر سيد قطب»(10) «صلاح الدين الجورشي»، «الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية ـ أوراق في النقد الذاتي»(11)، تحرير وتقديم «عبد الله النفيسي»، «الحركة الإسلامية: ثغرات في الطريق»(12) «عبد الله النفيسي»، سلسلة «نقد

---

(7) المصدر نفسه، ص ١٨.

(8) الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف. د. يوسف القرضاوي، قطر: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، ١٤٠٢هـ.

(9) أزمة الوعي الديني. فهمي هويدي، صنعاء: دار الحكمة اليمانية، ١٩٨٨م.

(10) الحركة الإسلامية في الدوامة: حوار حول فكر سيد قطب. صلاح الدين الجورشي، تونس: دار البراق للنشر، ١٩٨٥م، وهو يتضمن عدداً من المقالات النقدية كتبها عبد الله أبو عزة في مجلة الشهاب اللبنانية التي كانت تصدر عن الجماعة الإسلامية في لبنان، سنة ١٩٧٣. تحت عنوان «الحركة الإسلامية في الدوامة» يخلص منها أن الحركة الإسلامية وصلت إلى طريق مسدود وفي قصده جماعة الإخوان المسلمين. كما يحتوي أيضاً على بعض الردود وتعليق من صلاح الدين الجورشي.

(11) الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية: أوراق في النقد الذاتي. تحرير وتقديم: د. عبد الله النفيسي، القاهرة: مكتبة مدبولي ١٩٨٩م، وهو عبارة عن أربع عشرة ورقة بحثية كتبها من المشتغلين في حقل العمل الإسلامي.

(12) الحركة الإسلامية: ثغرات في الطريق. د. عبد الله النفيسي، الكويت: [د.ن]، ١٩٩٢م، وهو عبارة عن مجموعة مقالات نشرها الكاتب في جريدة القبس الكويتية صيف ١٩٨٩م.

الذات وفلسفة التغيير»[١٣] «عادل الخنساء»، بالإضافة إلى أغلب كتابات الشيخ «محمد الغزالي» الأخيرة مثل «السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث»[١٤] و «تراثنا الفكري بين ميزان الشرع والعقل»[١٥]. هذه العينة على سبيل المثال لا الحصر.

هذه الدراسات النقدية ساهمت في تقبل الحركات الإسلامية على التغيير والتحول في هياكلها ونظمها وأساليبها، وفي إعادة النظر لأطروحاتها ونظرتها للمستقبل. أما النقد الذي جاء من خارج الدائرة الإسلامية، فلم يكن موفقاً أو متقبلاً عند الإسلاميين بمختلف اتجاهاتهم الفكرية والسياسية، لأنه كان متحيزاً وليس موضوعياً، وهو أقرب إلى العدائية والتجريح، في بعَضه بالطبع، وهذا هو رأي قطاع كبير من الإسلاميين. ومن عيّنات هذا النقد ما نشره «فؤاد زكريا» من خلال كتابيه «الحركة الإسلامية المعاصرة بين الحقيقة والوهم»[١٦]، و«الصحوة الإسلامية في ميزان العقل»[١٧]، ومنها أيضاً، كتابات «خليل علي حيدر» من الكويت في مؤلفاته: «نقد الصحوة الدينية» و«تيارات الصحوة الدينية» و«مستقبل الحركة الدينية»[١٨].

وقد التفت «خليل علي حيدر» إلى ثغرات هذه الكتابات بقوله: «لقد أمضينا وقتاً طويلاً في الوطن العربي ننتقد التيار الديني العقائدي في بعض الشكليات والمظاهر، ونأخذ عليهم بعض الجوانب الثانوية جداً.. ولانزال بعيدين جداً عن استيعاب كافة أطروحاتهم ومشاكلهم الفكرية»[١٩]. مع ذلك فهو يقارن ويزاوج بين الحركات الإسلامية والأحزاب الفاشية والنازية، ونص كلامه: «إن التشابه بين الأحزاب الدينية والأحزاب الفاشية التي ظهرت في أوروبا، ليس محصوراً بتشابه الظروف الموضوعية التي أدت إلى وصول هذه الأحزاب إلى السلطة في ألمانيا وإيطاليا واسبانيا والبرتغال، بل ثمة تشابه مذهل في الأطروحات الفكرية أيضاً»[٢٠]. وأما «فؤاد زكريا» فهو ينتقد بشدة التيارات الإسلامية

---

(١٣) صدر من هذه السلسلة دراستان هما: نواقص القيادة الحركية في العمل الإسلامي المعاصر، والإنتحار الذاتي للجماعات الحركية في العمل الإسلامي المعاصر. عن هذه الدراسات أنظر: زكي الميلاد، تحولات الفكر والثقافة في الحركة الإسلامية، بيروت، دار البيان العربي، ١٩٩٢م.

(١٤) السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث. الشيخ محمد الغزالي، ط ٨، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٠م.

(١٥) تراثنا الفكري بين ميزان الشرع والعقل. الشيخ محمد الغزالي، القاهرة: دار الشروق، [د.ت]م.

(١٦) الحركة الإسلامية المعاصرة بين الحقيقة والوهم. د. فؤاد زكريا، القاهرة: دار الفكر للدراسات، ١٩٨٦م.

(١٧) الصحوة الإسلامية في ميزان العقل. د. فؤاد زكريا، بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥م.

(١٨) نقد الصحوة الدينية. خليل علي حيدر، الكويت: شركة كاظمة، ١٩٨٦م، تيارات الصحوة الدينية، الكويت: شركة كاظمة، ١٩٨٧م، ومستقبل الحركة الدينية، الكويت: شركة كاظمة، ١٩٨٥م.

(١٩) الوطن (الكويت) ١٣/١٠/١٩٨٥.

(٢٠) مستقبل الحركة الدينية، حيدر، ص ١٠٣.

وينتصر للخيار العلماني الذي يعتبره البديل الحضاري للأمة العربية.

رابعاً ـ العوامل السابقة مجتمعة ساعدت على تكوين أرضية نمو الحركة الإسلامية ودفعها باتجاه التقدم فكرياً وسياسياً، وتأكيد الحاجة إلى التحديث والتجديد، وفي الوسط الإسلامي برز تيار يدعو إلى تجديد الحركة الإسلامية وتحديثها. . كدعوة الدكتور «حسن الترابي» والشيخ «راشد الغنوشي» إلى التحديث في كتاب لهما بعنوان «الحركة الإسلامية والتحديث»[٢١] . .

والذي يحصل في بعض الحالات أن ظاهرة النمو لاتشمل كيان الحركة الواحدة كلها بل شريحة وفئة معينة في داخلها، الأمر الذي يدفع هذه الفئة إلى أن تدعو للتجديد والتحديث الإداري أو السياسي أو الفكري، وهناك بعض الحركات من يستجيب لهذا التحديث جزئياً أو كلياً، فورياً أو تدريجياً، وبعضها من يرفض بقناعة أو بغير قناعة، بحوار أو بغير حوار، وهذا ما يفسر ما حصل من انقسامات في بعض الحركات الإسلامية التي تنازعتها دعوات التحديث والتجديد.

أما الجماعات التي كانت ولازالت تعيش ظروف السرية والإنغلاق الاختياري، فإن النمو الذاتي أو التقدم الاجتماعي، لايجد له البواعث والدوافع الحقيقية، ويكون مقطوعاً عن النمو العام في المجتمع، والحركات التي انتقلت إلى طور العلنية والإنفتاح تهيأت لها أرضية أكبر للنمو والتقدم، وفي سياق تفاعل وترابط بالمجتمع.

هذه بعض العوامل الداخلية التي دفعت بالحركة الإسلامية نحو التحول والتغير، وقد رافقتها عوامل أخرى من خارجها ضاعفت من حركة التحول والتغير، كالإنفتاح الذي حصل بين التيارات السياسية والتيارات الإسلامية، وتطور هذه العلاقات لدرجة التعاون والتنسيق، وبالذات مع التيار القومي العربي، وانفتاح بعض الأنظمة السياسية على الحركات الإسلامية، بالإضافة إلى موجة التغيرات العالمية الكبرى التي غيّرت من المقاييس ومنهجيات التفكير عند الجميع وفرضت على الجميع أيضاً ضرورة التحول والتغيير.

وفي الجانب الفكري كانت ندوة «الحوار القومي ـ الديني»[٢٢] التي شكّلت حدثاً فكرياً هاماً شارك فيها عدد كبير من التيارات الإسلامية والقومية، وكشفت عن إمكانية كبيرة على

---

(٢١) الحركة الإسلامية والتحديث. حسن الترابي وراشد الغنوشي، بيروت: دار الجيل، الخرطوم: مكتبة دار الفكر، ١٩٨٤م.

(٢٢) عقدت الندوة بتنظيم مركز دراسات الوحدة العربية، القاهرة، في الفترة ما بين ٢٥ـ٢٧ أيلول/ سبتمبر ١٩٨٩.

اللقاء والتواصل بين الطرفين، نتيجة المكاشفات الواضحة، وما تقدم به كل طرف من نقد ذاتي لنفسه، بطريقة غير معهودة على الإطلاق.

هذا التحول والتغير لايشمل بطبيعة الحال الحركات الإسلامية كلها، التي تختلف وتتعدد في مناهجها وبرامجها وأطروحاتها، وفي هياكلها ونظمها وطرائقها، وفي أنماطها وأشكالها وصورها، فلا زالت هناك حركات إلى هذا اليوم ترفض أو تمتنع عن التجديد والتحديث الذاتي والداخلي، كحزب التحرير الإسلامي الذي يعيش أجواء السرية التامة في كل شيء إلا في بعض البيانات المحدودة، وهو من أكثر الحركات غموضاً. وهناك أيضاً، الجماعات الإسلامية السلفية التي تتقوقع على التراث وتقيس الحاضر على الماضي، والأحياء على الأموات.

ومع دخول أجيال جديدة تنشط في صفوف الحركة الإسلامية، فإن هذا يعزز من إمكانية الإستعداد للتحول والتجديد والتحديث داخل هذه الحركات. لأن لكل جيل نظرته وآفاقه وتقويمه ومنهجيته التي قد تختلف من زمن لآخر، ومن جيل إلى آخر.

اتجاهات التحول في الحركة الإسلامية

اتجاهات التحول داخل الحركة الإسلامية ليست على نمط ودرجة واستعداد واحد، بل تتفاوت من حركة إلى أخرى، وقد تتوافق أو تتباين، حسب نضج الحركة وخبرتها وتجربتها وخطتها ومنظومتها الفكرية. والذي نكتشفه أن هناك جملة من المتغيرات تكاد الحركة الإسلامية المعاصرة تقترب منها وتتوافق عليها، وإن كان في الإجمال وليس التفصيل، وعند عدد من الجماعات وليس كلها.

أولاً ــ الموقف من الآخر المختلف

بعد مرحلة الإستقلال وقيام الدولة القطرية في الوطن العربي في النصف الثاني من القرن العشرين، حصلت القطيعة والخصام بين التيار الإسلامي والتيارات السياسية والفكرية الأخرى، واستمرت هذه القطيعة يحكمها عدم الثقة من الطرفين لزمن طويل يقترب من سنواتنا هذه، وكل طرف كان يدق إسفيناً في تعميق هذه القطيعة، سياسياً من قِبَل التيارات الأخرى، وفكرياً من قِبَل التيار الإسلامي. يصف الدكتور «طارق البشري» العلاقة التي تحددت ما بين التيار الإسلامي والتيار القومي كنموذج، يقول: «إن العلاقة بين التيارين تقوم، في عشرات السنين الأخيرة، على الإستبعاد وليس على الإستيعاب، ويتخذ

الجدل في شأنها مظهراً حربياً وليس حوارياً، وفي غالب فترات المرحلة التاريخية الأخيرة من حياتنا السياسية المعاصرة، بلغت العلاقة بين التيارين درجة القطيعة والخصام، بل تجاوزت حدود القطيعة لتصل إلى حد الغربة والوحشة، وتجاوزت حدود الخصام لتصل إلى حد العجز عن الفهم»[٢٣].

هذا في السنوات الماضية، أما في السنوات الأخيرة كما يذهب الدكتور «رضوان السيد» فقد ازدادت «الأصوات الداعية إلى التلاقي والحوار بين مختلف التيارات الفكرية الموجودة في الوطن العربي، مشرقه ومغربه، بعد قطيعة سادت طوال العقود الثلاثة الماضية»[٢٤].

والحقيقة، أن كل الأطراف والفرقاء يدعون اليوم إلى الحوار فيما بينهم، والبحث عن نقاط الإلتقاء وعلى القواسم المشتركة. وأهم تطور فكري جاد في هذا المجال هو ندوة «الحوار القومي ـ الديني» التي كانت بمبادرة من التيار القومي، يقابلها مبادرة من التيار الإسلامي عبر ندوة «قضايا المستقبل الإسلامي»[٢٥] التي نظمها «مركز دراسات المستقبل الإسلامي» بلندن بالتعاون مع «المعهد الوطني للدراسات الإستراتيجية الشاملة» بالجزائر. حيث كان الطرح الفكري في هذه الندوة موسعاً ومركزاً في أكثر من ورقة ومحاضرة في هذا الإتجاه. من هذا الآراء ما طرحه الدكتور «راشد المبارك» الذي يتحفظ على «مايمارسه بعض الإسلاميين من اتهام خصومهم في نواياهم أو دوافعهم.. وإلى الكف عن تصنيف الناس من الموافقين والمخالفين إلى أبرار وأشرار»[٢٦]. وهناك من انتقد الإنسداد الذي حصل «لقنوات الحوار بين النخب في العالم العربي والإسلامي. أو انزلاقه أحياناً إلى مستويات فكرية أو سياسية أو أخلاقية لاتليق.. ومن اغتيال الفكر أن ينصرف الجهد لا إلى الكشف عن مساحات الإلتقاء بين الفرقاء، وإنما لإبراز وأحياناً افتعال أوجه الاختلاف والتناقض والفصل فيها على أنها البيان النهائي لأصل الفرقة، ومنه التهوين في شأن الآخر وما أنشأ وأضاف واجتهد، مع التأكيد على مكامن ضعفه ومناطق عجزه ومثالبه، وتوسيعها للدخول منها إلى الإطاحة به بدل تلمس العوامل الواقفة وراء هذا الضعف واستشراف الحلول.

(٢٣) حول العروبة والإسلام. د. طارق البشري، ورقة مقدمة لندوة الحوار القومي ـ الديني، أوراق عمل ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت، المركز ١٩٨٩).

(٢٤) القوميون والإسلاميون في الوطن العربي وضرورات الحوار والتلاقي. د. رضوان السيد، ورقة قدّمت إلى المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٢٥) انعقدت هذه الندوة في الجزائر العاصمة في الفترة ما بين ٤ـ٧ أيار/ مايو ١٩٩٠ وحضرها عدد كبير من المفكرين الإسلاميين ومثقفين عرب.

(٢٦) مجلة الإنسان، السنة ١، العدد ٢، ١٩٩٠م، ص ٨.

ويجري هذا في مقابل تضخيم الذات والمبالغة في الوقوف عند المناقب والعبقريات والحكم على النفس بالرضى والتفوق وامتلاك الحقيقة.. والإسلاميون يعيشون ضمن عالم يتقاسمون فيه الأرض والفضاء والتاريخ والمصير، ولهم فرقاء في التفكير، هم ليسوا بالضرورة غير مسلمين، ولكنهم غير إسلاميين، من القوميين أو الليبراليين أو الإشتراكيين من العرب والمسلمين. فعناصر الإشتراك هذه بين الإسلاميين وبقية الإتجاهات الفكرية والسياسية، ينبغي أن تكون الأرضية الثابتة التي يقوم عليها الحوار والتعاون، إثراء للفكر وتوحيداً للجهود وصباً لها فيما يخدم القضايا الإستراتيجية الواحدة وتقوية للجبهة العربية والإسلامية في مواجهة التحديات الداخلية والخارجية»[٢٧].

هذا بالإضافة إلى الكتابات الكثيرة في هذا المجال، كالتي نشرها الدكتور «عبد الله النفيسي» في صحيفة «القبس» الكويتية بعنوان «حاجة الحركة الإسلامية لصوغ علاقات سياسية متوازنة مع القوى الإجتماعية والأنظمة السياسية»[٢٨]، و«ضرورات البحث عن أرضية مشتركة بين الإسلاميين والوطنيين»[٢٩]. التي نشرها الدكتور «محمد الهاشمي الحامدي» في صحيفة «الحياة» اللندنية وغيرها. والتطور المهم الذي حصل في الجانب السياسي هو التداخل والتعاون والتنسيق بين الإسلاميين والتيارات الوطنية والقومية، كالذي تحقق في ملتقيات المؤتمر القومي ـ الإسلامي، وما انبثق منه من لجنة تنسيق مشتركة.

ثانياً ـ الموقف من الديمقراطية

هناك قراءات واجتهادات جديدة للفكر الإسلامي المعاصر لبعض المسائل التي تعد قلقة وجدلية كمسألة «الديمقراطية». في هذه المسألة حصل تحول من الإطلاق إلى النسبية، ومن النظر لها باعتبارها مذهباً إجتماعياً وفلسفياً يغاير ما هو في الفكر الإسلامي، إلى كونها تحتوي على مكاسب مطلوبة وراجحة، وفي الوقت نفسه لاتتعارض ومقاصد التشريع الإسلامي بتلك الحدود النسبية، كأن يكون الترجيح بين الديمقراطية والديكتاتورية، أو كونها تعني التعايش السلمي بين الجماعات، والفصل بين السلطات في الدولة، وتداول السلطة بشكل سلمي، وحق الإنتخاب، والأخذ بنظام الأكثرية وما أشبه، كل ذلك بشرط ألا يتعارض مع أصل من أصول الشريعة الإسلامية ولا مقاصدها.

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٩ـ١٠.

(٢٨) انظر كتاب، الحركة الإسلامية، ثغرات في الطريق. النفيسي، ص ٨١.

(٢٩) الحياة، ١٨/١٢/١٩٩٢.

«ومنذ عقد التسعينات من هذا القرن، ومسألة الديمقراطية تطرح بوتيرة متصاعدة ومكثفة في الفكر الإسلامي المعاصر، بأنماط مختلفة من الفهم والتحليل، التاريخي والفلسفي والسياسي واللغوي، تكشف عن تحول في الرؤية السياسية وتغير في النظرية الفكرية السياسية عند الإسلاميين»[٣٠]. حتى بات على الكثير من الجماعات والمفكرين الإسلاميين أهمية إعطاء رؤية حول مسألة الديمقراطية، وحصل تقبل عند هؤلاء لمسألة التعددية السياسية كإحدى مكونات الديمقراطية. وعن هذا الإتجاه يقول الدكتور «محمد سليم العوا»: «إن من رأينا أن وجود الأحزاب السياسية في الظروف الحالية للمجتمعات الإسلامية ضرورة لتقدمها، ولحرية الرأي فيها، ولضمان عدم استبداد الحاكمين بالمحكومين، وهو استبداد واقع في جلّ هذه المجتمعات أو كلها»[٣١].

ومن التغيرات المهمة حول الموقف من الديمقراطية صياغة بعض الحركات الإسلامية مشروعها السياسي بإعطاء الأولوية للحريات العامةوقضايا حقوق الإنسان وحق المشاركة السياسية. كما أن هناك جانباً آخر على درجة كبيرة من الأهمية هو ما حصل فعلاً في العديد من الحركات الإسلامية التي أقدمت على تجديد أنظمتها الإدارية والحركية نحو تطبيق نظم الشورى والديمقراطية عبر توسيع دائرة المشاركة بالرأي في صنع القرارات السياسية والحركية العامة، واعتماد نظام الترشيح والإنتخاب، والأخذ بأكثرية الآراء بواسطة المجالس والمؤتمرات العامة والموسعة.

ثالثاً ـ الموقف من العنف

كثيراً ما توصم الحركات الإسلامية بالعنف بدليل أو بغير دليل، وهذا التعميم ليس صحيحاً على الإطلاق، فهناك من الإسلاميين من يرفض العنف رفضاً نهائياً مثل الأستاذ «جودت سعيد»، الذي عبر عن رأيه منذ وقت مبكر يرجع إلى حقبة الستينات، في كتابه الذي أثار بعض الجدل «مذهب ابن آدم الأول أو مشكلة العنف في العمل الإسلامي»[٣٢]. كما أن السيد «محمد الشيرازي» وهو من الفقهاء الشيعة المعاصرين، يعتبر أحد أبرز الداعين لمسألة اللاعنف، التي تحدث عنها باهتمام كبير، ومن منظور فقهي. وفي الساحة الإسلامية تيار عريض يتبنى النهج السلمي ويرفض العنف. والمشكلة في الإعلام

(٣٠) الديمقراطية في الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر. زكي الميلاد، المستقبل العربي، السنة ١٥، العدد ١٦٤ (تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٢) وفي هذه الدراسة عرض لقراءات الإسلاميين لمسألة الديمقراطية.

(٣١) مجلة الإنسان. السنة ١، العدد ٢ (١٩٩٠)، ص ٢٦.

(٣٢) مذهب ابن آدم الأول أو مشكلة العنف في العمل الإسلامي. جودت سعيد، ط١، ١٩٦٦، ط٣، دمشق: [د.ن]، ١٩٨٤م.

الغربي والعربي الذي عادة مايسلط الأنظار والإهتمام على الجماعات التي تنتهج العنف ويعمم الحالة على الجميع لمقاصد وأغراض مبيتة.

ومن دلائل التحول في الموقف من العنف، مراجعة بعض الحركات لنفسها في اختيارها لهذا السلوك حيث وجدت أنها خسرت كثيراً، وأن الأضرار التي عادت عليها حركياً وسياسياً واجتماعياً ودولياً، لاتقارن بما فكرت فيه من مكاسب، ومن نتائج العنف الخطيرة الإنقسامات التي حصلت في بعض الحركات نتيجة الوضع الذي وصلت إليه بسببه، وبعد أن تبين لها أن الأضرار والخسائر كانت كبيرة وفوق طاقة وقدرة هذه الحركات، كما أن العديد من الجماعات التي سلكت نهج العنف وجدت نفسها بعد زمن أنها مصابة بالإنهاك والتعب، وبعضها وصل إلى مرحلة من التوقف وانسداد ابواب التحرك. وبصورة عامة فإن الحركات الإسلامية غير السلفية في أغلبها هي اليوم أقرب إلى الإعتدال من التشدد، وإلى المرونة من التصلب، وإلى الواقعية من الثورية، يرافق ذلك دعوات كثيرة نحو ترشيد الحركة الإسلامية والصحوة الإسلامية باتجاه الاعتدال والوسطية.

رابعاً ـ التنازل عن العنوان الإسلامي

في خطوة غير متوقعة، أقدمت بعض الحركات الإسلامية، على التنازل عن العنوان الإسلامي وحذفه من اسم الحركة، لمبررات سياسية رجحتها هذه الحركات، ولاعتبارات عقلانية اقتضتها المصلحة الإجتماعية والوطنية، خصوصاً، وأن التنازل هنا هو عن قضية شكلية مظهرية لاعلاقة لها ولا تأثير على المنهج والفكر والمسار. فالتنازل هو عن العنوان الإسلامي وليس النهج الإسلامي، فالقداسة للمضمون وليس للشكل، والثابت هو الجوهر وليس المظهر كما في تحليل ورؤية هذه الحركات.

هذا المقدار من التغير ما كان من الممكن أن يحصل عند الحركات الإسلامية بهذا الشكل، وهذا يدلل على أن الحركة الإسلامية اليوم لديها من المرونة والإستعداد ما يجعلها تقدم على مثل هذه الخطوات. وفي رؤية الإسلاميين أن مبررات هذا التنازل هي لتفويت ما يقال عن الجماعات الإسلامية بأنها تحتكر الإسلام لها، وتزج بالدين في المعترك السياسي، وتبرر لنفسها ما لايجوز باسم الدين، في حين أن الدين هو قاسم مشترك لكل الناس لا لشريحة معينة ولا إلى طبقة خاصة[٣٣]. كما أن بعض الحكومات التي أعطت هامشاً من

(٣٣) سبق وأن فتحت مجلة العالم «لندن» ملفاً حول هذه القضية حمل عنوان «هل تكسب الحركة الإسلامية من إثبات صفتها الإسلامية أم من التخلي عنها؟» كتبه د. محمد الهاشمي الحامدي، السنة التاسعة، العدد ٤٤٣، ٨ آب/ أغسطس ١٩٩٢م.

الحريات السياسية اشترطت عدم جواز إدراج الصفة الدينية في العمل السياسي والأحزاب السياسية. ومن أصحاب هذا الرأي الشيخ «محفوظ نحناح» الذي كان يحبذ لو أقدم أنصاره على حذف النسبة الإسلامية من حزبهم «حركة المجتمع الإسلامي» لتجنب الجدل بصفة نهائية حول موضوع احتكار الصفة الدينية وتوظيف الإسلام لأغراض سياسية حزبية[٣٤].
ومن الحركات الإسلامية التي تخلت عن العنوان الإسلامي، «حركة الإتجاه الإسلامي» في تونس التي تحولت إلى «حركة النهضة»، و«الجماعة الإسلامية» في شرق الجزائر التي تحولت إلى «حركة النهضة» والملاحظ أن أكثر هذه النماذج هي من منطقة المغرب العربي، لأن الحركة الإسلامية هناك كانت ومازالت أكثر مرونة وتقبلاً للمتغيرات والتحولات من الحركة الإسلامية في المشرق العربي.

خامساً ـ التحول إلى أحزاب سياسية

تحولات الرؤية السياسية عند بعض الحركات الإسلامية، أوصلتها لتقبل التحول إلى نمط الأحزاب السياسية، وذلك بعد زمن من الإشتغال السياسي، والإحتكاك المباشر بالواقع السياسي بتفاصيله وتعقيداته وتناقضاته، والتواصل والتداخل مع القوى والأطراف والفئات السياسية المختلفة والمتعددة. في ظل بيئات تسمح بإمكانية المشاركة السياسية من خلال قانون يجيز تعددية الأحزاب بعد أن تبنت بعض الأنظمة العربية، الديمقراطية كخيار. والذي أقنع هذه الحركات بهذا التحول تفكيرها بحسابات سياسية في إطار رؤيتها الدينية. وإن هذا التحول يكفل لها الحماية القانونية، والإعتراف السياسي والدستوري، ويشرع لها الحق بالعمل والممارسة السياسية والإعلامية، ويضمن لها المشاركة في المؤسسات العامة، خصوصاً وأن في ذهنية هذه الحركات هواجس قلقة من ذلك الغياب والتغييب الذي كان بحقها، ويكاد يقتصر عليها في بعض الحالات، واستمر لزمن غير قصير، عن هذا الحقل، وهذا النوع من النشاطات السياسية، إذ سلب منها حريتها وإرادتها وفرصها في النمو والتقدم، وبالتالي ضرورة تدارك هذا الوضع وتجاوزه إلى غير رجعة نحو وضع مختلف تماماً. كما كان في تصورها أنها قادرة على أن تثبت جدارتها وتقدم نموذجاً سياسياً من داخل الخيار الإسلامي، يتصف بالنزاهة والحيوية والأخلاقية. وتبرز كفاءاتها وخبراتها وتمتحن برامجها وأطروحاتها السياسية والإقتصادية والاجتماعيةوالثقافية، وتساهم في تحسين الأوضاع العامة للمجتمع والأمّة.

---

(٣٤) جاء هذا الكلام في سنة ١٩٩٢م، وفي سنة ١٩٩٦م تحولت حركة المجتمع الإسلامي إلى حركة مجتمع السلم بعد صدور قانون الأحزاب الجزائري.

الحركات الإسلامية التي أقدمت على هذه الخطوة كانت مهيئة لهذا التحول لعدم إيمانها بالسرية أو العنف. ومن هذه الحركات «حركة المجتمع الإسلامي» التي أصبحت «حركة مجتمع السلم»، و«الجماعة الإسلامية» التي أصبحت «حركة النهضة» كلاهما في الجزائر. «جماعة الإخوان المسلمين» في الأردن التي انبثق منها حزب «جبهة العمل الإسلامي»، وحركة «المقاومة الإسلامية» في فلسطين، التي تشكل منها حزب «الخلاص الوطني»، «الإتجاه الإسلامي» في تونس، التي تحولت إلى حزب «النهضة»، «الجماعة الإسلامية» في لبنان التي أعلنت بعد مؤتمرها العام الذي عقد في ١٩٩٨م، عن تكوين حزب سياسي باسم «الإصلاح». وهكذا هو الحال مع حركات وجماعات أخرى.

سادساً ـ تحولات في مناهج التغيير

يشكل منهج التغيير الإجتماعي بنية الفكر السياسي لكل جماعة وحركة إسلامية وغير إسلامية، والذي يقاس عليه مستويات النضج العام في الحركة وفي تميزها. ومن أهم الثغرات المنهجية في الفكر السياسي للحركات الإسلامية في العقود الأخيرة، ما ظهر واضحاً على مناهج التغيير الإجتماعي التي اعتورها الغموض والإبهام، وضعف تناسق وترابط الأولويات، وعدم تناسب الإمكانات والقدرات المتوفرة والمتاحة مع الخطة والبرنامج والأهداف، وغياب الفهم الموضوعي والتشخيص الشامل والدقيق لخصوصيات المجتمع ومكونات مرحلته وشروط واقعه، وهي العناصر الأساسية التي يتأسس عليها منهج التغيير في ملامحه وأولوياته وطرائقه.

وقد انكشفت هذه الثغرات بعد التحول الإسلامي في إيران، حين وقعت بعض الحركات الإسلامية في أخطاء استراتيجية فادحة أضرت كثيراً بها، نتيجة التسرع وعدم الفهم الدقيق للمرحلة وشروطها، والإنسياب مع الموجة الثورية عاطفياً، وعدم تقدير حجم التحدّي والمشكلات بصورة علمية وموضوعية. بعض هذه الحركات اعتقدت أنها تقترب كثيراً من الإنتصار، وسرعان ما اكتشفت أنها بعيدة وتبتعد، وبعضها اعتمد منهجاً للتغيير لمجتمع لايناسبه هذا النهج على الإطلاق، ومنها من انتقل بتصعيد العمل إلى مراحل متقدمة، وبعد زمن وجدت هذه الحركات نفسها أنها أخطأت في التخطيط، إلى غير ذلك.

والملاحظ بصورة عامة أن أكثر الحركات الإسلامية غير السلفية، أعادت النظر في مناهجها للتغيير الإجتماعي مع نهاية حقبة الثمانينات، حيث أدخلت على هذه المناهج أفكار جديدة تنطلق من رؤية، ما كان من الممكن الوصول إليها من غير التجريب والتواصل

الحي مع الواقع الذي امتحن تلك المناهج والرؤية التي تشكلت منها.

ومن ملامح التحول في مناهج التغيير، التدرج بالجزء عوضاً عن فورية الكل، والتفكير بالقريب قبل التفكير بالبعيد، والعمل بالممكن بدل العمل بالأمثل، والإنتقال من الثورية إلى الإعتدال، ومن العالمية المبهمة إلى الوطنية المحددة، ومن الصدام مع الحكومات إلى الحوار والتواصل معها، ومن المقاطعة إلى المشاركة السياسية.. إلى غير ذلك. وبالتأكيد فإن هذا لايشمل جميع الحركات الإسلامية، لكنه ينطبق على عدد بارز وأساسي منها.

هذه أبرز اتجاهات التحول والتغير في بنية الحركات الإسلامية وفي نشاطها السلوكي وأنماطها في التفكير، مما يلفت وعي هذه الحركات لنفسها ولأوضاعها ولرؤيتها للمستقبل. وهذا ليس هو نهاية التحول في هذه الحركات، بل قد يكون بدايته.

الفصل السابع

النظام العالمي الجديد

من قضايا الفكر السياسي في مجال العلاقات الدولية التي استقطبت الاهتمام بصورة نقدية وسجالية، وعلى مستوى الأوساط الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية كافة، في مختلف مراكز العالم، قضية النظام العالمي الجديد.

مازال الحديث حول هذا الموضوع يتجدد ويتفاعل ويتشابك بين وقت وآخر، ويدرس بوسائط وطرائق ومناهج متعددة. ويكتسب حيوية مع استمرارية حركة التحولات والمتغيرات المتعاظمة عالمياً. فالرؤية لا تكاد تتبلور وتتكامل إلا بتتبعها وملاحقتها بالدراسة والتحليل، خصوصاً وأن الستار لم يسدل بعد، معلناً الصورة الكاملة والنهائية لهذا النظام العالمي الجديد، بملامحه السياسية ومعالمه الاجتماعية والاقتصادية، وهويته التاريخية والحضارية.

وعلى كل تقدير، فإن من الأهمية أن يحتل هذا الموضوع مكانته في سلم أولويات الاشتغال المعرفي، لأنه يضع طاقتنا التفكيرية على دراسة مفصل تاريخي هام، من خلاله يحاول العالم أن يتطلع وينتقل إلى مرحلة نوعية جديدة في مكوناتها الذاتية والموضوعية. في هذا المفصل يتشابك الماضي والحاضر والمستقبل، هذا التشابك هو لحظة ولادة الوضع الجديد. الأمر الذي يتطلب إن أردنا فهم هذا الوضع الجديد بشكل دقيق وشامل، المزيد من الوعي التاريخي والبحث العلمي المركّز والعميق، بعيداً عن تشاؤمات الماضي وتمنيات المستقبل.

نحاول هنا أن نستقرئ تصورات نخبة من الإسلاميين في العالم العربي في قراءتهم ورؤيتهم للنظام العالمي الجديد من خلال المحاور التالية:

كيف ينظر «الإسلاميون» إلى النظام العالمي الجديد؟

ما هي صيغ التعامل على مستوى الأفكار والمنهجيات، مع هذا النظام العالمي الجديد؟

ما هي القواسم المشتركة لتلك التصورات؟

نقد وتحليل تلك المنهجيات والتصورات.

أولاً: تصور النظام العالمي الجديد

لقد عبر الإسلاميون عن قراءة فكرية وسياسية، مختلفة ومغايرة، عن القراءات السائدة، كسبت اهتماماً متزايداً في النطاق العالمي بالاطلاع والتعرف على عناصرها ومكوناتها واستشرافاتها ومنهجياتها، نتيجة ما يتصفون به من قدرة على التأثير، وحضور سياسي ملحوظ، وثقل اجتماعي ملموس. ومن الواضح جداً ان الإسلاميين حالهم كحال غيرهم من النخب والجماعات الأخرى التي تتعدد قراءاتهم وتختلف وتتعارض أحياناً، وقد تتوافق بعض هذه القراءات مع غيرهم من النخب المغايرة في الأصول الفكرية، في الوقت الذي تختلف مع قراءات لإسلاميين آخرين. لأن المسألة نسبية ترتبط بتشخيص الموضوعات الخارجية والظروف المتغيرة.

وهذه عينة من قراءات الإسلاميين للنظام العالمي الجديد.

يرى الشيخ «محمد مهدي شمس الدين» (لبنان) بأن «التطورات العميقة والخطيرة في النظام الدولي التي شهدتها السنوات الخمس الأخيرة نتيجة لتصدع المعسكر الشرقي، وانحسار الأيديولوجية الماركسية في أوروبا الشرقية والاتحاد السوفياتي، وما أدّى إليه هذا من تمركز القوة والسلطة في العالم الغربي، وخصوصاً في الولايات المتحدة الأمريكية، حيث يعاد بناء هذا النظام الدولي على أسس عسكرية، واقتصادية جديدة أشد خطورة على العالم الثالث كله من النظام الدولي الذي كان سائداً في ظل ثنائية الاستقطاب بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي، وما كان يؤمل أن يحدث نتيجة للوحدة الأوروبية وهو كون النظام الدولي يتمحور على مراكز متعددة، حيث كان العالم الثالث يتمكن من الاحتفاظ ببعض القدرة على الاستقلال، باستثمار موارده الاقتصادية وتنمية ذاته. إن هذا الواقع الجديد في النظام الدولي، قد قلّل الاستقلال وامتلاك القرار لدى دول وشعوب العالم الثالث وحرمها من أية قدرة على المناورة... إن النظام الدولي الجديد سيعمل على تطويق الحركة الإسلامية للحيلولة دون نمو دورها في العالم الثالث وفي العالم الإسلامي بوجه خاص، وسيعمل على احتوائها في مشروع السيطرة الذي يتكوّن الآن»[1].

---

(١) الراصد، «بيروت»، العدد ٤، شباط/ فبراير ١٩٩١م.

وفي رؤية الشيخ «راشد الغنوشي»، (تونس) «لقد برزت خلال أحداث الخليج ملامح واضحة لما يسمى النظام الدولي الجديد، أشدّ فداحة ونكالاً من النظام الدولي القديم الذي قام لاستبعاد الإسلام وعلى أنقاضه، إرادة انفراد دولة واحدة، الانفراد بالسلطة والهيمنة على مصائر العالم انفراداً شمولياً عسكرياً، واقتصادياً، واعلامياً، وسياسياً، على نحو تبدو معه الأمم المتحدة لأول مرة منذ نشوئها حكومة حقيقية دولياً لها رئيس هو رئيس الولايات المتحدة الأمريكية، وسلطتها التشريعية المحكومة بالقرار الأمريكي - مجلس الأمن - وأدواتها التنفيذية: الجيش الأمريكي وسائر اللجان الأممية، ولها جهازها المالي: البنك الدولي وسائر المؤسسات الاقتصادية العملاقة، ولها جهازها الإعلامي العملاق... إن تحول الأمم المتحدة من حكومة الأمم المتحدة إلى حكومة الولايات المتحدة، أبرز مَعْلَمْ من معالم النظام الدولي الجديد. أما مضمونه الفكري أو أيديولوجيته أو دينه، ليس جديداً، إلا من حيث القوة التي اكتسبتها أيديولوجية حقوق الإنسان من خلال السيطرة الأمريكية على العالم، ومحاولته تغليف هذه السيطرة المادية بغلاف أيديولوجي هو حقوق الإنسان... مطلوب للعالم الإسلامي في النظام الدولي الجديد أكثر من أي وقت مضى: المراقبة الدقيقة لحركة تطوره لمنعها من التوجه صوب العلم والتقدم والحرية والقوة والطهر أي الإسلام بالخلاصة. ودفعه مقابل ذلك صوب مزيد من التجزئة والفتن الداخلية والتخلف والانحراف الديني والاستبداد السياسي والفساد الأخلاقي»(٢).

وعن تأثير الوضع العالمي الجديد على الإسلام يقول الدكتور «محمد سعيد رمضان البوطي» (سوريا): «لاشك أن الذين يتفاءلون مما يرون من أن التغير الذي يجري في أوروبا الشرقية أو روسيا، سطحيون في نظري، لأن هذا التغير الذي يجري ليس في صالح الاسلام. وصحيح أن سلاح الفكر الشيوعي قد تهاوى وتقطع ولكن منذ زمن طويل لم يكن للفكر الشيوعي تأثير فعال، وهو سلاح صدىء قضت عليه حركة العلم منذ فترة طويلة، ولكن التغيّر الذي جرى قارب بين المعسكرين، وهما في سبيل أن يتحدا وكلاهما ينظر نظرة عداء للإسلام، والشيء المتوقع والذي نحن على خوف منه، هو أن المعسكرين ربما يتعاونان بل يتحدان، في سبيل مواجهة الإسلام والوقوف بوجهه»(٣).

---

(٢) الغدير، «بيروت»، السنة ٢، الأعداد ١٤، ١٥، ١٦، حزيران/ يونيو ١٩٩١م.

(٣) العالم، «لندن»، السنة ٧، العدد ٣٤٦، أيلول/ سبتمبر ١٩٩٠م.

أما الدكتور «محمد المسير» (مصر) ـ من علماء الأزهر ـ فيقول: «مازال العالم يسير بعقلية المستعمر الغاصب الذي يريد أن يسود على العالم، وينبغي أن لا نخدع بهذه الحقيقة، والعالم اليوم عالم مادي وقائم على المصالح الاقتصادية والاستعمار الجديد. وبالتالي فالأمة الإسلامية إذا لم تكن على هذا المستوى ستضيع لأن إذا انتهى الخلاف بين الشرق والغرب فهو موجه الآن إلى الإسلام والمسلمين»(٤).

وفي رأي السيد «محمد حسن الأمين» (لبنان): «إن النظام الدولي الجديد ليس منظومة حاسمة من القيم والقوانين والشرائع الدولية، بل ترجمة لميزان القوى العالمي الجديد وتثبيتاً لنتائج الانتصارات والهزائم والتعامل معها بوصفها حقائق دولية»(٥).

وعلى ذات النسق يقول الشيخ «سيد بركة» (فلسطين): «نحن اليوم كبشر نعيش نهاية دورة حضارية من خلال ما يسمى بالنظام العالمي الحالي، لندخل والعالم دورة حضارية جديدة بنظام عالمي مختلف الدوافع والغايات، وبمناخ من القيم تختلف تماماً عن هذا المناخ السائد. إن النظام الحالي نظام امبريالي استكباري قائم على ترتيبات متجددة دوماً تضمن نهب وإلحاق الأطراف في العالم بالمركز، أي بشقيه الرأسمالي والاشتراكي، وكلما ضعفت قبضته على الشعوب والبلدان المستعمرة كلما تهدد وجوده من الأساس، وهذا ما تحاول أمريكا الآن باسم المعسكر الرأسمالي أن تتحاشاه، وذلك بإعادة انتاج النظام الاستكباري، أي اعادة ترتيب العالم بأسره، خصوصاً بعدما أخذت حركة الشعوب في المنطقة منحىً يهدد التركيبة القائمة ويؤكد ضعف وعجز وكلاء سايكس ـ بيكو عن القيام بالدور الاخضاعي السابق نيابة عن الغرب، فكان لابد من النزول للميدان بأسلوب استعماري قديم جديد. وهو أسلوب القمع والإخضاع بالقوة»(٦).

ويقول الدكتور «محمد مورو» (مصر): «إن هذا النظام سيكرّس القيم البشعة للحضارة الغربية، على اعتبار أن الولايات المتحدة الأمريكية هي آخر تمثيل لتلك الحضارة، وكأسوأ ما يكون، فما بالك إذا كان الأصل الحضاري أيضاً بشعاً وقائماً على العنف والنهب والقهر»(٧).

والملاحظ بصورة عامة ان هناك تشابهات وتوافقات كبيرة بين أفكار وتصورات الإسلاميين حول النظام العالمي الجديد.

(٤) كيهان العربي، «طهران»، ٢٨ أيلول/ سبتمبر ١٩٩١م.
(٥) البلاد، السنة ٢، العدد ٥١، تشرين الثاني/ أكتوبر ١٩٩١م.
(٦) الراصد، «بيروت»، العدد ٥، آذار/ مارس ١٩٩١م.
(٧) العالم، «لندن»، السنة ٨، العدد ٣٨٦، تموز/ يوليو ١٩٩١م.

ثانياً: كيفيات التعامل مع النظام العالمي الجديد؟

أفكار الإسلاميين في كيفيات التعامل مع النظام العالمي الجديد، تنطلق من تأسيسات تلك التصورات والقراءات المذكورة ومن أرضياتها وسياقاتها.

يوجه الشيخ «محمد مهدي شمس الدين» خطابه للحركات الإسلامية في ظل النظام العالمي الجديد، فيقول: «إن هذا يقتضي أن تكون عملية إدارة الصراع على أعلى درجة من الوعي والانضباط والعقلانية التي تحول دون السقوط في فخ التسرع والانفعال والسطحية وسياسة ردود الأفعال، وهي ظواهر اتسم بها سلوك بعض أطراف الحركة الإسلامية في بعض البلاد الإسلامية، ربما نتيجة للحماس الزائد وعدم التجربة، الأمر الذي أدى إلى انتكاسات في علاقات الحركة الإسلامية في ما بين فصائلها وأجنحتها، وفي علاقاتها ككل مع المجتمعات الأهلية الإسلامية، كما في علاقاتها مع الجهات السياسية غير الإسلامية»[٨].

وعن سؤال «ما العمل؟ إزاء تحديات ومخاطر النظام العالمي الجديد»، يجيب الشيخ «راشد الغنوشي» بقوله:

١ ـ تعبئة قوى الأمة الفاعلة، ووضعها على طريق النهضة والحضارة والعزة لانقاذ البشرية، تلك هي الوظائف الأساسية لهذه التعبئة الشيطانية الدولية ضد أمة الإسلام.

٢ ـ بقدر توبة أمتنا إلى الله وإقبالها على التطهر والفعل الحضاري الجاد المنظم الموحد، بقدر ما يبعث الله في صفوف وقلوب الحلف الشيطاني من كميات وهن ورعب وتباغض وتباعد.

٣ ـ ليس أمام أمتنا إزاء المصير الرهيب الذي أعدّه وينفذه الحلف الشيطاني الدولي لتدمير ما تبقى من كيانها ووأد كل أمل لنهضتها ليس أمامها من عاصم غير الإيمان والعلم، غير الجهاد ﴿وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة واعلموا ان الله مع المتقين﴾[٩]. الجهاد بكل معانيه ومستلزماته، الجهاد بمعنى المجاهدة النفسية ضد أهوائنا حتى تخلص لله، وضد عوامل التفرق في صفوف المؤمنين، الجهاد الفكري لتحرير الدماء التي تجري في شرايين أمتنا، أي الثقافة، من كل الآثار المدمرة للغزو الفكري الغربي وهو في المحصلة يهودي المنابع والأصول، وذلك من خلال صناعة فكر سياسي مستوعب لعصره في إطار استعلاء الإيمان. وهنا ثقافة عامة تتضح بفهم الإسلام وتنهل من معينه لتفصل من

(٨) الراصد، المصدر نفسه.

(٩) سورة التوبة، الآية ٣٦.

ذلك نمط حياتنا الاقتصادي والفني والتشريعي وسائر علاقتنا وعوائدنا[١٠].

أما الدكتور «محمد سعيد رمضان البوطي» فيقول: «يجب على المسلمين أن يكونوا على حذر من ذلك. وأنا لا أقول إن المسلمين ضعفاء وغير قادرين على مواجهة تيار يتكون من معسكرين، شرقي وغربي، بل أقول ان عليهم أن لا يصفقوا كثيراً لهذا الذي وقع، وأن يتخذوا حذرهم، وأن يزيدوا من اعتمادهم على الله سبحانه وتعالى ومن تمسكهم بحبل الله والتجائهم إليه، فإن فعلوا، فإن قوى الشر مهما طغت وتجبرت فإنها لن تستطيع أن تقف بوجه الإسلام»[١١].

وفي مجال آخر يقول الدكتور «محمد المسير»: «نحن في حاجة إلى أن تكون لنا سوق اقتصادية واحدة، من الغريب أننا نصلي على سجادة صلاة مصنوعة بالصين الشيوعية ودون أن تكون هناك سجادة مصنوعة بأيد مسلمة إلا قليلاً. كانت تأتي من كوريا واليابان والصين فننسجها، ملابس الإحرام أيضاً كانت تأتي من اليابان والدول التي لا تدين بالإسلام. فهم عرفوا كيف يجمعون طاقاتهم نحن لا تنقصنا الأموال ولا الثروات ولا الكفاءات فما ينقصنا القيادة المسلمة الرشيدة»[١٢].

أما السيد «محمد حسن الأمين» فيوجه خطابه في بعد آخر حيث «طالب المثقفين العرب بصياغة حداثة عربية أو مفهوم للحداثة عربي إسلامي حتى لا يظل الواقع الثقافي نهباً للصيغ غير البريئة التي تروج في واقعنا الثقافي طبقاً لآخر صورة عن الحداثات الغربية ونظرياتها»[١٣].

وعن أهمية أن يكون هناك مشروع في مواجهة تحديات النظام العالمي الجديد يقول الدكتور «فتحي يكن»: «إن عدم وجود مشروع إسلامي موحد يجعل الحركة الإسلامية غير متكافئة في المرحلة الراهنة مع حجم التحدي الذي فرضته القوى الدولية، ومواجهتها كما يتطلب وجود مشروع يلحظ أمراً جوهرياً هو الوصول بالقرار الإسلامي إلى مستوى القمة، أي أنه يتوجب تفعيل دور الأنظمة العربية الإسلامية وبالتالي تكريس امكانياتها البشرية والمالية على امتداد العالم العربي والإسلامي لصالح المشروع الجامع»[١٤].

---

(١٠) الغدير، السنة ٢، الأعداد ١٤، ١٥، ١٦، حزيران/ يونيو ١٩٩١م.
(١١) العالم، «لندن» السنة ٧، العدد ٣٤٦، أيلول/ سبتمبر ١٩٩٠م.
(١٢) كيهان العربي، «طهران» ٢٨ أيلول/ سبتمبر ١٩٩١م.
(١٣) البلاد، «بيروت» السنة ٢، العدد ٥١، تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩١م.
(١٤) البلاد، «بيروت» السنة ١، العدد ٣٦، نيسان/ ابريل ١٩٩١م.

إلى جانب هذه الآراء، هناك وجهات نظر في اتجاهات أخرى تدعو إلى اننا في العالم الإسلامي ينبغي أن نكرّس طاقاتنا الفكرية والروحية لمعالجة أساسيات مشاكلنا التي تبدأ من التخلف والتبعية والاستبداد، ولا يهمنا كثيراً ما يسود العالم من نظام جديد أو تغيرات عالمية، تحت مبرر أن مشكلة الأمة الإسلامية ترجع في جذورها إلى أصول داخلية وما العوامل الخارجية إلا تداعيات ونتائج تابعة ومستفيدة من تلك المسببات الداخلية.

ثالثاً: قواسم وثوابت مشتركة

من تلك التصورات والقراءات نتوصل إلى قواسم وثوابت مشتركة في رؤية نخبة من الإسلاميين للنظام العالمي الجديد. من هذه القواسم:

١ ـ تحوّل العالم من نظام متعدد الأقطاب إلى نظام القطب الواحد، وبالإنفراد الأمريكي في السيطرة على العالم اقتصادياً وسياسياً وعسكرياً.

٢ ـ إن النظام العالمي الجديد لا يعني التحول في قيم ومبادىء وشرائع دول الشمال الكبرى تجاه دول الجنوب، بحيث يتغير تعامل تلك الدول مع العالم الثالث ويكون بعيداً عن الاستغلال والاستكبار، بقدر ما هو استمرار للنظام القديم ولعقلية المستعمر وإن كان بلافتات جديدة.

٣ ـ إن ما يجري في العالم من تحولات وتبلور ما يطلق عليه نظام عالمي جديد، إنما يضاعف التحديات تجاه الإسلام والعالم الإسلامي، فبعد سقوط الشيوعية، سوف تتوجه الحراب تجاه الإسلام باعتباره المشروع الحضاري الذي أظهر قدراً عالمياً من الصمود والفاعلية أمام عمليات التحديث والتغريب خلال القرن الأخير.

٤ ـ إن النظام العالمي الجديد مع السيطرة الأمريكية، سوف يعمل على تطويق الحركات الإسلامية وحركات التحرر في دول العالم الثالث وتضييق الخناق عليها، لما أظهرته هذه الحركات خلال العقود الماضية من تأثير حقيقي على مصالح الغرب في العالم الإسلامي والعالم الثالث، وبما عبرت عنه هذه الحركات من مشروع يتعارض حضارياً والمشروع الغربي.

٥ ـ إن سقوط الشيوعية كأيديولوجيا ومذهب فلسفي ليس بالضرورة في مصلحة الإسلام والمسلمين ـ على رأي البعض ـ مع ما كانت تمثله هذه الإيديولوجيا من مواجهة حادة ومتطرفة في مواجهة الإسلام. وعن هذا الرأي يقول الأستاذ «فهمي هويدي»: «هناك من يقول بأن العالم الإسلامي مستفيد من انهيار الشيوعية. وهي مقولة أتشكك فيها إلى

حد كبير، ذاهباً إلى أن المسيحية هي المستفيدة وليس الإسلام. لسبب أساسي هو أن المسيحية مؤسسة أو مؤسسات تعمل لها فضلاً عن تراجعات الشيوعية حدثت في مجتمعات هي مسيحية في الأساس. ولسنا نجد فيما نرى مؤسسات مسلمة ثقافية أو تبشيرية مؤهلة لكي تملأ الفراغ الناشئ عن سقوط الدعوة إلى الإلحاد أو تراجعها. وربما غاية ما يمكن أن يقال في هذا الصدد إن انهيار الأنظمة الشيوعية من شأنه أن يخفف الضغط على ملايين المسلمين الذين يعيشون في ظل تلك الدول، وهو ما حدث بشكل نسبي في الإتحاد السوفيتي»[١٥].

٦ـ إن النظام العالمي الجديد والمتغيرات العالمية يفرضان على العالم الإسلامي تحولات نوعيةوشاملة في الإقتصاد والسياسة والثقافة وفي الأبعاد الروحية ومناهج التفكير والمعرفة كشروط أساسية في التكيف مع الوضع العالمي وتطوراته الجديدة، ولمواجهة تحدياته المحتملة، ولأجل خروج العالم الإسلامي من واقع التبعية والإذلال للغرب الأمر الذي لايتحقق إلا بقفزة حضارية ذاتية باتجاه البناء والتنمية والتقدم.

رابعاً: نقد وتحليل

بالتأكيد أن هذه التصورات والأفكار إنما تعبر عن بعض قراءات الإسلاميين لهذه القضية المعقدة لكنها في نفس الوقت قد تكشف عن الإتجاه العام الذي يظهر عليه التوافق إلى حد كبير في هذه القضية. أما الملاحظات التي نسجلها على هذه القراءات، فهي:

١ـ ان الإسلاميين مازالوا بحاجة إلى مزيد من الدراسة والبحث المعمق في مسألة النظام العالمي الجديد، فلا يمكن أن نعطي رأياً جازماً يفترض أن يتصف بالدقة والشمول لقضية لم تتكامل ابعاد صورتها بشكل نهائي. وسبق أن تقدمت إيران باقتراح لمنظمة المؤتمر الإسلامي لعقد اجتماع قمة لتدارس النظام العالمي الجديد[١٦].

٢ـ ان بعض تلك التصورات قد سيطرت عليها أجواء الانفعال التي سادت العالم العربي خلال أزمة الخليج الثانية، والبعض الآخر كان محكوماً بانفعالات تاريخية من عقدة الغرب الصليبي والإستعماري، الأمر الذي جعل من تلك التصورات تتسم بنظرة مفرطة في النقد والهجوم على النظام العالمي الجديد. لذلك كان غائباً عن تلك التصورات الأبعاد والعناصر الإيجابية للنظام العالمي الجديد، التي لايخلو منها بالتأكيد.

---

(١٥) منبر الحوار، «بيروت» السنة ٥، العدد ١٩، خريف ١٩٩٠م.

(١٦) كيهان العربي، «طهران» ١٢ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩١م.

٣ـ أكدت تلك التصورات أن النظام العالمي الجديد سوف يعمل على تطويق الحركات الإسلامية وحركات التحرر الوطني، ولن يسمح لدول العالم الإسلامي وبلدان العالم النامي بالخروج عن بيت الطاعة وشرعة هذا النظام. والحقيقة أنه مهما اتصف هذا النظام بالسيطرة والضبط والتحكم، إلا أن هناك ثغرات وفجوات، وفي هذا الصدد يقول السيد «محمد حسين فضل الله»: «إن طبيعة التفرد الأمريكي بالعالم خلق مشاكل كثيرة للإسلاميين لكن لانعتقد أنها المشاكل التي يمكن أن تسقط كل الفرص التي قد يكتشفونها في حركتهم الجهادية والسياسية، لأن هناك أكثر من ثغرة في الجدار الأمريكي يمكن أن يكتشفها الإسلاميون ويتعاملون معها، كي يتم توسيع الثغرات ولو بعد حين، وهذا ما يستطيع الإسلاميون أن يعيشوه من خلال الروحية العقيدية التي تنفتح على الله من خلال ما طرحه القرآن الكريم من السنن الكونية التي تؤكد أنه لايمكن للعالم أن يخضع لقوة واحدة مستمرة»[١٧].

٤ـ أغلب الآراء تركزت في جانب كبير منها على أفكار الوعي والتعبئة والتحريض، في حين أن الجانب الأهم في مثل هذه القضايا المصيرية الكبرى المساهمة في بلورة أفكار المشاريع ووعي الخطط. فلا يكفي التعامل مع النظام العالمي الجديد بالتعبئة والتحريض فقط، بل لابد من الخطط والمشاريع الشاملة والمستقبلية والحضارية.

٥ـ أمام المتغيرات العالمية، هل ستواكبها تغيرات نوعية في داخل الحركة الإسلامية. وأمام النظام العالمي الجديد، هل سنسمع عن نظام جديد للحركة الإسلامية؟ ليس هذا من باب الإنفعال ونمط تفكير رد الفعل، وإنما حاجة الحركة الإسلامية إلى تغيرات نوعية في داخلها بعد الذي شهده العالم الإسلامي من انطلاقة سياسية، وصحوة إسلامية، وتحولات جذرية على مستوى العالم.

---

(١٧) البلاد، السنة ٢، العدد ٥١، تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩١م.

ثبت المصادر والمراجع

☐ الكتب والدراسات

- القرآن الكريم
- إبراهيم، سعد الدين. التعددية السياسية والديمقراطية في الوطن العربي، عمان: منتدى الفكر العربي، ١٩٨٩م.
- ابن منظور. لسان العرب، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٩م.
- ابو زهرة، الشيخ محمد. تاريخ المذاهب الإسلامية، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٦م.
- أبو شقة، عبد الحليم. تحرير المرأة في عصر الرسالة، الكويت: دار القلم، ١٩٩٠م.
- ابو المجد، د. أحمد كمال. رؤية اسلامية معاصرة: إعلان مبادئ، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٢م.
- اسماعيل، فادي. الخطاب العربي المعاصر، بيروت: المؤسسة الجامعية، ١٩٩٣م.
- الأصفهاني، الراغب. مفردات ألفاظ القرآن الكريم، دمشق: دار القلم، ١٩٩٢م.
- الأمانة العامة للأوقاف. الفكر الحركي الإسلامي وسبل تجديده، الكويت، ندوة مستجدات الفكر الإسلامي والمستقبل، ١٩٩٣م.
- الأنصاري، عبد الحميد. الشورى وأثرها في الديمقراطية، بيروت: منشورات الكتب العصرية.
- الأنصاري، د. محمد جابر. تحولات الفكر والسياسة في المشرق العربي، قبرص: دلمون للنشر، بلا ذكر التاريخ.
- بن زكريا، أحمد بن فارس. معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، قم: مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤هـ.
- بن نبي، مالك. تأملات، دمشق: دار الفكر، ١٩٧٧م.
- بن نبي، مالك. حول الديمقراطية والإسلام، تونس، ١٩٨٣م.
- بن يوسف، أحمد. مستقبل العمل الإسلامي، الحركة الإسلامية في ظل التحولات الدولية وأزمة الخليج، شيكاغو: المؤسسة المتحدة للدراسات، ١٩٩١م.
- الترابي، د. حسن عبدالله. الحركة الإسلامية في السودان: التطور والكسب والمنهج، الخرطوم: بدون ذكر الناشر، ١٤١٠هـ.

- الترابي، د. حسن عبدالله. نظرات في الفقه السياسي، الخرطوم: الشركة العالمية لخدمات الإعلام، ١٩٨٨م.
- الجابري، د. محمد عابد. التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١م.
- الجابري، د. محمد عابد. الديمقراطية وحقوق الإنسان، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤م.
- جعفر، د. علي محمد. تاريخ القوانين ومراحل التشريع الإسلامي، بيروت: المؤسسة الجامعية، ١٩٨٩م.
- جعفر، محمد أنس قاسم. الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام والفكر والتشريع المعاصر، القاهرة: دار النهضة، ١٩٨٧م.
- جلبي، د. خالص. في النقد الذاتي: ضرورة النقد الذاتي للحركة الإسلامية، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥م.
- جميل، حسين. حقوق الإنسان في الوطن العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦م.
- الجندي، أنور. قضايا العصر ومشكلات الفكر تحت ضوء الإسلام، بيروت: دار الرسالة، ١٩٨١م.
- الجورشي، صلاح الدين. الحركة الإسلامية في الدوامة: حوار حول فكر سيد قطب، تونس: دار البراق، ١٩٨٥م.
- الحائري، السيد كاظم. اساس الحكومة الإسلامية، بيروت: الدار الإسلامية، ١٩٧٩م.
- حسن، د. عبد الباسط محمد. جمال الدين الأفغاني وأثره في العالم الإسلامي. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٢م.
- حسين، محمد محمد. الإتجاهات الوطنية في الأدب العربي الحديث، القاهرة، ١٩٥٥م.
- حمود، د. محمد العبد. الحداثة في الشعر العربي المعاصر، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٤٠٦هـ.
- حيدر، خليل علي. تيارات الصحوة الدينية، الكويت: شركة كاظمة، ١٩٨٧م.
- حيدر، خليل علي. مستقبل الحركة الدينية، الكويت: شركة كاظمة، ١٩٨٦م.
- حيدر، خليل علي. نقد الصحوة الدينية، الكويت: شركة كاظمة، ١٩٨٥م.
- خاتمي، د. محمد. المشهد الثقافي في إيران: مخاوف وآمال، بيروت: دار الجديد، ١٩٩٧م.
- خالد، د. خالد محمد. الديمقراطية.. أبداً، القاهرة: مؤسسة الخانجي، ١٩٥٨م.
- الخميني، الإمام روح الله. ريادة الفقه الإسلامي ومتطلبات العصر، بيروت: دار الهادي، ١٩٩٢م.
- الخنساء، عادل. الإنتحار الذاتي للجماعات الحركية في العمل الإسلامي المعاصر، الكويت.
- الخنساء، عادل. نواقص القيادة الحركية في العمل الإسلامي المعاصر، الكويت.
- رضا، محمد رشيد. حقوق النساء في الإسلام وحظهن من الإصلاح المحمدي، تعليق: الشيخ ناصر الدين الألباني، بيروت: المكتب الإسلامي، بلا تاريخ.
- الريس، د. ضياء الدين. النظريات السياسية الإسلامية، القاهرة: دار المعارف.
- ري شهري، الشيخ محمدي. ميزان الحكمة، بيروت: الدار الإسلامية، ١٩٨٥م.

- الزحيلي، د. وهبة. التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دمشق: دار الفكر، ١٩٩١م.
- زكريا، د. فؤاد. الحركة الإسلامية المعاصرة بين الحقيقة والوهم، القاهرة: دار الفكر للدراسات، ١٩٨٦م.
- زكريا، د. فؤاد. الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥م.
- الزهراني، جمعان العائض. الحداثة أسلوب جديد في حرب الإسلام، مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، ١٩٨٩م.
- سعيد، جودت. مذهب ابن آدم الأول أو مشكلة العنف في العمل الإسلامي، دمشق: دار الفكر، ١٩٦٦م.
- السيد، لطفي. تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والإجتماع، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٥م.
- شرف، محمد جلال وعلي عبد المعطي محمد. الفكر السياسي في الإسلام: شخصيات ومذاهب، الإسكندرية: دار الجامعات المصرية، ١٩٧٨م.
- شرف، محمد جلال. نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٢م.
- الشرفي، عبد المجيد. الإسلام والحداثة، تونس: الدار التونسية، ١٩٩١م.
- شفيق، منير. الإسلام في معركة الحضارة، بيروت: دار الناشر، ١٩٩١م.
- شفيق، منير. الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات، بيروت: دار الناشر، ١٩٩١م.
- شمس الدين، الشيخ محمد مهدي. في الإجتماع السياسي الإسلامي. بيروت: المؤسسة الجامعية، ١٩٩٢م.
- شمس الدين، الشيخ محمد مهدي. مسائل حرجة في فقه المرأة، بيروت: المؤسسة الجامعية، ١٩٩٤م.
- الشيرازي، السيد محمد. موسوعة الفقه، بيروت: دار العلوم، ١٩٨٧م.
- الشيرازي، الشيخ مكارم. الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، بيروت: مؤسسة البعثة، ١٩٩٢م.
- الصدر، السيد محمد باقر. الإسلام يقود الحياة، طهران: وزارة الإرشاد الإسلامي، بلا ذكر التاريخ.
- صعب، د. حسن. تحديث العقل العربي، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٠م.
- الطباطبائي، السيد محمد حسين. الإسلام ومتطلبات التغيير الإجتماعي، طهران: مؤسسة البعثة، تعريب: محمد علي أذرشب، ١٤٠١هـ.
- العاملي، الشيخ زين الدين. منية المريد في آداب المفيد والمستفيد، تحقيق: رضا المختاري، قم: مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٩هـ.
- عبد الخالق، عبد الرحمن. المسلمون والعمل السياسي، الكويت: دار القلم.
- عبد السلام، فاروق. الإسلام والأحزاب السياسية، القاهرة: مكتبة قليوب، ١٩٨٧م.
- عبود، عبد الغني. حقوق المرأة في القانون الدولي والشريعة الإسلامية، القاهرة: دار النهضة، ١٩٩٠م.
- العربي، شهرزاد. البعد السياسي للحجاب، القاهرة: دار الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٩م.
- عزت، هبة رؤوف. المرأة والعمل السياسي. واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥م.
- العلواني، د. طه جابر. إصلاح الفكر الإسلامي بين القدرات والعقبات، واشنطن: المعهد العالمي للفكر

الإسلامي، ١٩٩١م.
- عمارة، د. محمد. الإسلام وحقوق الإنسان.. ضرورات لاحقوق، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٥م.
- العوّا، د. محمد سليم. في النظام السياسي للدولة الإسلامية. القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩م.
- غارودي، روجيه. من أجل حوار بين الحضارات، بيروت: دار النفائس، ترجمة: دوقان قرقوط، ١٩٩٠م.
- الغزال، د. إسماعيل. القانون الدستوري والنظم السياسية، بيروت: المؤسسة الجامعية، ١٩٨٢م.
- الغزالي، الشيخ محمد. تراثنا الفكري بين ميزان الشرع والعقل، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١م.
- الغزالي، الشيخ محمد. السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٠م.
- غليون، د. برهان. اغتيال العقل محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، بيروت: دار التنوير، ١٩٨٧م.
- الغنوشي، راشد وحسن الترابي. الحركة الإسلامية والتحديث، بيروت: دار الجيل، ١٩٨٤م.
- الغنوشي، راشد. الحريات العامة في الدولة الإسلامية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣م.
- فضل الله، السيد محمد حسين. الحركة الإسلامية قضايا وهموم، بيروت: دار الملاك، ١٩٩٠م.
- فضل الله، د. مهدي. الإجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧م.
- الفنجري، د. أحمد شوقي. الحرية السياسية في الإسلام، الكويت: دار القلم، ١٩٧٣م.
- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦م.
- القاعود، د. حلمي. الحداثة تعود، الرياض: دار المعارج، ١٤١٢هـ.
- القرضاوي، د. يوسف. أين الخلل؟، تونس: مكتبة الجديد، ١٩٨٨م.
- القرضاوي، د. يوسف. الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف. قطر: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، ١٤٠٢هـ.
- القرني، عوض. الحداثة في ميزان الإسلام، القاهرة: دار هجر، ١٤٠٨هـ.
- قطب، سيد. في ظلال القرآن، بيروت: دار احياء التراث العربي.
- قطب، محمد. مذاهب فكرية معاصرة، بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣م.
- المبارك فوري، صفي الرحمن. الأحزاب السياسية في الإسلام، القاهرة: دار الصحوة، ١٩٨٧م.
- المبارك، محمد. الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، بيروت: دار الفكر، ١٩٧٠م.
- متولي، د. عبد الحميد. مبادئ نظام الحكم في الإسلام، الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٧٤م.
- المجلس الإسلامي. المجلس الإسلامي دعوته ومنهاجه، لندن، ١٩٨٢م.
- المجلسي، محمد باقر. بحار الأنوار، بيروت: مؤسسة الوفاء، ١٤٠٣هـ.
- محمود، د. زكي نجيب. تجديد الفكر العربي، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٢م.
- المدرسي، السيد محمد تقي. من هدى القرآن، طهران: دار الهدى، ١٤٠٦هـ.
- مركز الدراسات الإستراتيجية والبحوث والتوثيق، صدام الحضارات، مجموعة كتاب، بيروت، ١٩٩٥م.
- مركز دراسات الوحدة العربية. الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، ندوة، بيروت، ١٩٨٧م.

- المطهري، الشيخ مرتضى. الإسلام ومتطلبات العصر، تعريب: علي هاشم، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، ١٤١١هـ.
- المطهري، الشيخ مرتضى. مسألة الحجاب، بيروت: الدار الإسلامية، ١٩٨٨م
- مغنية، الشيخ محمد جواد. الإسلام بنظرة عصرية، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٣م.
- منظمة الإعلام الإسلامي. مقالات المؤتمر السادس للفكر الإسلامي، طهران: ١٩٨٨م.
- الميلاد، زكي. تحولات الفكر والثقافة في الحركة الإسلامية، بيروت: دار البيان العربي، ١٩٩٢م.
- الميلاد، زكي. الحركة الإسلامية وآفاق العمل الفكري، بيروت: دار البيان العربي، ١٩٩٣م.
- النحوي، د. عدنان. تقويم نظرية الحداثة، الرياض: دار النحوي، ١٩٩٢م.
- النحوي، د. عدنان. الحداثة من منظور إيماني، الرياض: دار النحوي.
- النفيسي، د. عبد الله فهد. الحركة الإسلامية ثغرات في الطريق، الكويت، ١٩٩٢م.
- النفيسي، د. عبد الله فهد. تحرير وتقديم، الحركة الإسلامية، رؤية مستقبلية: أوراق في النقد الذاتي، القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٩م.
- الورداني، صالح. الحركة الإسلامية في مصر: رؤية واقعية لمرحلة السبعينات، القاهرة: دار البداية، ١٩٨٦م.
- هوفمان، مراد. الإسلام كبديل، ترجمة: م. محمد مصطفى مازح، بيروت، بدون ذكر الناشر، ١٩٩٣م.
- هويدي، فهمي. أزمة الوعي الديني، صنعاء: دار الحكمة، ١٩٨١م.
- يكن، فتحي. أبجديات التصور الحركي للعمل الإسلامي: بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨١م.

☐ الصحف والدوريات

- ابراهيم، حسنين توفيق. حقوق الإنسان في الكتب والرسائل الجامعية وبعض الدوريات العربية، منبر الحوار «لبنان» السنة الثالثة، العدد التاسع، ربيع ١٩٨٨م ـ ١٤٠٨ هـ.
- الأمين، السيد محمد حسن. الديمقراطية رؤية إسلامية، العالم «لندن» السنة التاسعة، العدد ٤١٧، شباط ـ فبراير ١٩٩٢م.
- بوزيد، بومدين. الفكر العربي المعاصر وإشكالية الحداثة، المستقبل العربي «لبنان» العدد ١٨٠، شباط ـ فبراير ١٩٩٤م.
- الجابري، د. محمد عابد. حوار، السفير «لبنان» الأربعاء ١٩٩٤/٤/٢٧م.
- الخياط، د. عبد العزيز. التعددية السياسية من وجهة نظر إسلامية، اللواء «الأردن» السنة الحادية والعشرون، العدد ١٠١٦، ٢١ أكتوبر ١٩٩١م.
- السيد، د. رضوان. مسألة حقوق الإنسان بين الخبراء المسلمين والمفوضية الدولية، السفير «لبنان» ١٢ تشرين الثاني ـ نوفمبر ١٩٩٨م.
- الشامي، الشيخ أحمد. حوار، العالم «لندن» السنة الثامنة، العدد ٤٠٣، تشرين الثاني ـ نوفمبر ١٩٩١م.

- شرابي، د. هشام. حوار، السفير «لبنان» الثلاثاء، ١٩٩٣/٥/١٨م.
- شرابي، د. هشام. المثقفون العرب والغرب في نهاية القرن العشرين، المستقبل العربي «لبنان» السنة السادسة عشرة، العدد ١٧٥، أيلول - سبتمبر ١٩٩٣م.
- شمس الدين، الشيخ محمد مهدي. الإجتهاد في الإسلام، الإجتهاد «لبنان» السنة الثالثة، العدد التاسع، خريف ١٩٩٠م.
- شمس الدين، الشيخ محمد مهدي. الجمهورية الإسلامية انجازات الماضي وآفاق المستقبل، الراصد، بيروت، العدد الرابع، شباط- فبراير ١٩٩١م.
- شمس الدين، الشيخ محمد مهدي. حوار، الكلمة «لبنان» السنة الأولى، العدد الخامس، خريف ١٩٩٤م - ١٤١٥هـ.
- الشيرازي، الشيخ مكارم. قضايا القرآن والفكر - حوار - التوحيد «إيران» السنة العاشرة، العدد ٥٦، كانون الثاني - يناير ١٩٩١م.
- عمارة، د. محمد. الإسلام والتعددية الحزبية، العربي «الكويت» السنة الخامسة والثلاثون، العدد ٤٠٣، حزيران - يونيو ١٩٩٢م.
- عمارة، د. محمد. حوار، العالم «لندن» السنة الثامنة، العدد ٣٩٩، تشرين الأول - أكتوبر ١٩٩١م.
- العوا، د. محمد سليم. التعددية السياسية من منظور إسلامي، الإنسان «فرنسا» السنة الأولى، العدد الأول، آب - أغسطس ١٩٩٠م.
- فضل الله، السيد محمد حسين. الإسلام والديمقراطية، البلاد «لبنان» السنة الأولى، العدد ٢٣، كانون الثاني - يناير ١٩٩١م.
- فضل الله، السيد محمد حسين. قراءة إسلامية لمفهومي الحرية والديمقراطية في الجانب الفكري - الحضاري، المنطلق «لبنان» العدد ٦٥، نيسان - ابريل ١٩٩٠م.
- فضل الله، السيد محمد حسين. حوار،البلاد «لبنان» السنة الثانية، العدد ٥١، تشرين الأول - أكتوبر ١٩٩١م.
- الهاشمي، د. محمد الحامدي. هل تكسب الحركة الإسلامية من إثبات صفتها الإسلامية أم من التخلي عنها؟ العالم «لندن» السنة التاسعة، العدد ٤٤٣، آب - أغسّطس ١٩٩٢م.
- هويدي، فهمي. الإسلام والديمقراطية، المستقبل العربي «لبنان» السنة الخامسة عشرة، العدد ١٦٦، كانون الأول - ديسمبر ١٩٩٢م.
- هويدي، فهمي. التعددية والمعارضة في الإسلام، العربي «الكويت» السنة الحادية والثلاثون، العدد ٣٥٤، أيار - مايو ١٩٨٨م.
- هويدي، فهمي. حقنا في أن نختلف، المجلة «لندن» العدد ٦٤٧، تموز- يوليو ١٩٩٢م.
- هويدي، فهمي. العالم الإسلامي: مكوناته وفعالياته في القرن الحادي والعشرين، منبر الحوار «لبنان» السنة الخامسة، العدد ١٩، خريف ١٩٩٠م- ١٤١١هـ.
- يكن، د. فتحي. حوار، البلاد «لبنان» السنة الأولى، العدد ٣٦، نيسان - ابريل ١٩٩١م.

ندوات ومؤتمرات «حسب التسلسل الزمني»

- ندوة:الإسلام والحداثة. لندن، نظمها مكتبة الساقي ومجلة مواقف، ٢١ أيلول/ سبتمبر ١٩٨٩م.
- مؤتمر: الحوار القومي - الديني. القاهرة، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٥ سبتمبر ١٩٨٩م.
- ندوة: قضايا المستقبل الإسلامي. الجزائر، مركز دراسات المستقبل الإسلامي والمعهد الوطني للدراسات الإستراتيجية، ٤ أيار/ مايو ١٩٩٠م.
- ندوة الثورة الإسلامية في إيران والحركات الإسلامية، بيروت، نظمتها المستشارية الثقافية الإيرانية في لبنان، عقدت في شباط - فبراير ١٩٩١م.
- ندوة: الحركة الإسلامية في ظل التحولات الدولية وأزمة الخليج، واشنطن: المؤسسة المتحدة للدراسات والمعهد العالي للفكر الإسلامي، ١٩ تموز/ يوليو ١٩٩١م
- ندوة: وضع المرأة في العالم الإسلامي، القاهرة، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ١٩ آب/ أغسطس ١٩٩١م.
- ندوة: الإسلام وما بعد الحداثة. لندن، مركز الفنون المعاصرة، فعاليات الأسبوع الثقافي كوكب ١٩٩٢م.
- ندوة: التعددية الحزبية والطائفية والعرقية في العالم العربي. واشنطن، تنظيم المعهد العالمي للفكر الإسلامي مع وزارة الأوقاف الكويتية، ٢٦ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٣م.
- مؤتمر: الحوار القومي - الإسلامي. بيروت، لجنة تنسيق المؤتمر، تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٤م.
- المؤتمر: العالمي للمرأة المسلمة المهاجرة. الشارقة، هيئة الإغاثة الإسلامية بالشارقة بالتعاون مع اللجنة النسائية العالمية للنساء المسلمات المهاجرات بجنيف والمفوضية العليا لشؤون اللاجئين التابعة للأمم المتحدة، ١٢ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٤م.
- ندوة: موقع المرأة في الفكر الإسلامي. الكويت، الأمانة العامة للأوقاف، ١٩٩٥م.
- مؤتمر: المرأة العالمي الرابع. بكين، الأمم المتحدة، ١٩٩٥م.
- مؤتمر: الإسلام والحداثة. لندن، منتدى الإسلام والحداثة، ٦ تموز/ يوليو ١٩٩٦م.
- ورشة: المرأة في السياسة الإسلامية بين الظهور في المجال العام وأخلاقيات الجماعة. اسطنبول، مؤسسة فورد الأمريكية، ١١ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٦م.
- الملتقى: العالمي النسائي الرابع. الخرطوم، الإتحاد النسائي الإسلامي العالمي، ٣١ تموز/ يوليو ١٩٩٦م.
- المؤتمر الثاني: للإتحاد الدولي للمنظمات غير الحكومية للنساء المسلمات، طهران، ١٩٩٧م.
- المؤتمر: النسائي الإسلامي الدولي، صنعاء، نظمه الإتحاد النسائي الإسلامي العالمي، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٧م.

محتويات الكتاب

الفكر الاسلامي

ما يحاول تقديمه هذا الكتاب ، هو تتبع وفحص ومراجعة لخطابات الفكر الإسلامي المعاصر ، في سياقات تحولات وتطورات وتغيرات هذه الخطابات ، منذ الإنتقال لحقبة الثمانينات وتواصلاً مع التسعينات من القرن الأخير .

وفي إطار قراءة هذه الخطابات لعدد من أبرز المفاهيم تداولاً وسجالاً ونقداً على مستوى المنظومات الفكرية كافة ، في النطاقات العربية ،الإسلامية ،العالمية ، هذه المفاهيم هي : التعددية ، الديمقراطية ، الحداثة ، حقوق الإنسان ، المرأة ، الحركة الإسلامية ، النظام العالمي الجديد .

فمن جهة هناك إهتمامات من المنظومات الفكرية الأخرى ، لمعرفة رؤية ،قراءة الفكر الإسلامي لهذه المفاهيم ، باعتبارها الأكثر اشتغالاً واحتكاكاً بين الثقافات والهويات والحضارات في العالم ، ومن جهة أخرى أن الفكر الإسلامي معني في أن يقدم اجتهاداته حول تلك المفاهيم في نطاقات تواصله مع العالم ، على أرضية تعارف وحوار الحضارات والثقافات . والذي وجدته أن الفكر الإسلامي بصورة عامة أظهر وعياً ونضجاً في العقدين الأخرين ، يفوق ما كان عليه قبل ذلك . وهذا التقدم يمكن أن يأخذ وتيرة متصاعدة في العقود القادمة ، إذا استطاع الفكر الإسلامي أن يحافظ على حيويته الفكرية وفاعليته الإجتماعية ، ،تواصله بالعصر ،ومعارفه واندماجه بالعالم وقضاياه .



ISBN 1-841170 135

